

8. September 2003

Aus Politik und Zeitgeschichte

B 37/2003



Herausgegeben von
der Bundeszentrale
für politische Bildung
Berliner Freiheit 7
53111 Bonn.

Redaktion:
Dr. Katharina Belwe
Hans-Georg Golz
Dr. Ludwig Watzal
(verantwortlich für diese Ausgabe)
Hans G. Bauer
Telefon: (0 18 88) 5 15-0

Internet:
www.das-parlament.de
E-Mail: apuz@bpb.de

Druck:
Frankfurter Societäts-Druckerei GmbH,
60268 Frankfurt am Main

Vertrieb und Leserservice:
Die Vertriebsabteilung
der Wochenzeitung Das **Parlament**,
Frankenallee 71–81,
60327 Frankfurt am Main,
Telefon (0 69) 75 01-42 53,
Telefax (0 69) 75 01-45 02,
E-Mail: parlament@fsd.de,
nimmt entgegen:

Nachforderungen der Beilage
Aus Politik und Zeitgeschichte

Abonnementsbestellungen der
Wochenzeitung Das **Parlament**
einschließlich Beilage zum Preis
von Euro 9,57 vierteljährlich,
Jahresvorzugspreis Euro 34,90
einschließlich Mehrwertsteuer;
Kündigung drei Wochen vor Ablauf
des Berechnungszeitraumes;

Bestellungen von Sammel-
mappen für die Beilage
zum Preis von Euro 3,58
zuzüglich Verpackungskosten,
Portokosten und Mehrwertsteuer.

Die Veröffentlichungen
in der Beilage
Aus Politik und Zeitgeschichte
stellen keine Meinungsäußerung
des Herausgebers dar;
sie dienen lediglich der
Unterrichtung und Urteilsbildung.

ISSN 0479-611 X

Editorial

■ „Der Islam" ist spätestens seit den Terroranschlägen des 11. September 2001 ins Gerede gekommen. Auch der völkerrechtlich umstrittene Angriffskrieg einer „Koalition der Willigen" unter Führung der USA gegen das Regime von Saddam Hussein im Irak hat das Verhältnis des Westens zum Islam erheblich beeinträchtigt. Weitere muslimische Länder wie Iran und Syrien sind ins Fadenkreuz amerikanischer Kritik geraten. Befindet sich „der Westen" in einem „Kulturkampf" gegen „den Islam", wie einige Wissenschaftler bereits seit Jahren behaupten? Nicht „dem Islam" wurde seitens der USA der Kampf angesagt, sondern den diversen Erscheinungsformen des politischen Islam oder Islamismus. Daher gilt es, zu differenzieren, weil sie in jedem Land andere politisch-ökonomische Ursachen haben. Diese Unterschiede sollen durch die hier publizierten Beiträge deutlich gemacht werden. Es wurde bewusst ein regionalpolitischer Ansatz gewählt, um die These zu widerlegen, es handele sich bei „dem Islam" um ein monolithisches Gebilde. Das Gegenteil ist der Fall: Ein Kaleidoskop des Islam wird sichtbar.

■ Obwohl weder die Ereignisse des 11. September noch der Krieg gegen den Irak offiziell vom „Islam" oder „dem Westen" zu verantworten sind, sondern von bestimmten Akteuren aus der muslimischen und westlichen Welt, haben diese dennoch dazu beigetragen, die bereits bestehende Kluft zwischen beiden Seiten zu vertiefen. Die instabile Situation lässt es für die muslimische und westliche Welt geradezu geboten erscheinen, die sie trennenden Fragen, die zu Missverständnissen, Spannungen und Konflikten führen, zu diskutieren. Mit dem Beitrag „Die muslimische Welt und der Westen" werden die Erwartungen des Islam an den Westen aus der Sicht von Autor/innen aus sechs muslimischen Ländern dargestellt. Bemerkenswert an den Ausführungen ist, dass die Verfasser/innen ungeachtet unterschiedlicher historischer Hintergründe zu weitgehend übereinstimmenden Ergebnissen gekommen sind.

■ Die Autor/innen haben keine einseitige Anklageschrift gegen den Westen verfasst, sondern auch die Defizite innerhalb der muslimischen Länder beim Namen genannt, die zu einem Minderwertigkeitsgefühl vieler Muslime beitragen; auf der Seite des Westens werden die Defizite in der ungelösten Palästina- und Irakfrage, in einer Politik des doppelten Maßstabes der USA und in anderen offenen Konflikten mit der muslimischen Welt gesehen. Den eigenen Ländern werfen die Verfasser/innen Versagen in der Regierungsführung, der ökonomischen Entwicklung, der Bekämpfung der Armut sowie Mangel an demokratischen Freiheiten und die Verletzung der Menschenrechte vor. Dieses politische Unvermögen zahlreicher Regierungen in der muslimischen Welt, gepaart mit Erinnerungsresten kolonialer Unterdrückung, lasse in der Bevölkerung ein Gefühl entwürdigender Abhängigkeit entstehen, das sich häufig in Ressentiments und Feindseligkeit gegenüber dem Westen äußere.

■ Auch innerhalb der muslimischen Welt hat es nach den Terroranschlägen des 11. September ein großes Mitgefühl der Menschen mit den USA gegeben. Daraus jedoch den Schluss zu ziehen, man verfolge die gleiche Antiterrorstrategie, wäre verfehlt. Die Autor/innen kritisieren, dass sich die Strategie der USA nur gegen die Symptome, nicht aber gegen die Wurzeln des Terrors richte. Sie sehen dessen Ursachen eher in politischen Defiziten und fordern dementsprechend politische Lösungen, insbesondere in Bezug auf den Palästinakonflikt, der von den USA tunlichst ausgeklammert werde.

Ludwig Watzal ■

Rafik Schami

Ein arabisches Dilemma

Vor über zweitausend Jahren hat ein junger Rebell eine nicht unähnliche Situation wie die in unserer heutigen Welt durchlebt und darauf eine entscheidende Antwort gefunden. Damals war das winzige Land Palästina genau wie heute zerfressen von Selbsthass und Unruhen, und das Imperium Romanum stand wie ein Gigant dieser ihm ausgelieferten Gesellschaft gegenüber, in der Heuchelei, Mord und Selbstmord an der Tagesordnung waren.

Seit dem Terroranschlag am 11. September 2001 und der dadurch losgetretenen Hasslawine gegen den Islam versuchen Menschen mit gutem Willen, die Religionen des Orients einander gleichzumachen. Das ist verständlich, aber falsch. Nicht die theologische, sondern die irdische, diesseitige Differenz beschäftigt mich.

Die drei Religionsstifter sind in ihrer Rolle als Menschen von Grund auf verschieden. Moses war ein *Retter* seines Volkes aus physischer und psychischer Sklaverei. Der lange, zermürbende, aber reinigende Gang durch die Wüste war nötig, um das Gelobte Land zu erreichen. Jesus war ein *Rebell* in einem besetzten Land. Er begriff, dass nur, wenn die menschliche Verbundenheit die ganze Welt erfasst, sein kleines Volk eine Chance haben würde, zu seiner Menschlichkeit zu finden. Muhammad war ein genialer *Staatsmann.* Das Christentum brauchte viele Anpassungen, glückliche Fügungen und dreihundert Jahre, um legalisiert zu werden. Der Islam war eine Staatsreligion vom ersten Augenblick an.

Diese Differenzen beeinflussen bis heute die Weltpolitik. Der Islam beinhaltet in seinem Grundkonzept einen weltumspannenden Staat. Dieser Gedanke, fundamentalistisch gewendet, bedeutet Krieg. Der zurzeit mächtigste Herrscher im christlichen Abendland, der Präsident der USA, verkörpert den Missionar, allerdings in seiner problematischsten Art. Das Gute ist sein Spiegelbild, alles andere ist aus dem Reich des Bösen. Auch hier ist Krieg vorprogrammiert. Und der israelische Staat? Verhält er sich nicht so, als wäre jeder seiner Ministerpräsidenten ein Retter und als wären seine Bürger immer noch auf der Flucht? Dies führt zu gefährlichen Projektionen und zum Krieg. Aber Differenzen können auch bereichern. Ein Orient, in dem alle Kulturen der Völker in Freiheit und Demokratie neben- und wenn möglich miteinander wirken, könnte, gestützt auf die vorhandenen Reichtümer, den Mittelmeerraum in ein Paradies verwandeln.

Dort liegt aber eine der lebendigsten Kulturen der Welt brach. Ihr Beitrag zur zivilisatorischen Entwicklung ist sehr gering. Die Araber sind große Lieferanten und Verbraucher, aber man beteiligt sie an keiner Entscheidung. Und wenn die Freiheit einer Nation die Summe der Freiheit ihrer Bürger ist, so geht diese Summe in allen arabischen Ländern gegen null. Die Ursachen dafür sind mannigfaltig, und ebenso vielfältig werden auch die Lösungen aussehen müssen, wenn sie etwas Hoffnung und Zuversicht geben sollen.

Vieles, was die Araber und ihre Kultur prägte, wurde zwar nicht ausschließlich, aber doch stark von der Wüste verursacht. Will man also die Araber auch im Jahre 2003 verstehen, muss man immer den Einfluss der Wüste berücksichtigen. Die Wüste ist die Meisterin der Abstraktion. Die Araber waren ihre tüchtigen Schüler. Sie sinnierten mit Worten über die Welt. Alle drei Propheten, Moses, Jesus und Muhammad, ließen die lärmende Schwatzhaftigkeit und Hektik der Städte hinter sich und gingen in die Wüste, bevor sie ihre Ideen verkündeten. Aber nicht nur das. Es ist folglich nicht verwunderlich, dass hier das erste Alphabet der Menschheit entwickelt wurde.

Die Wüste war es auch, welche die Geschlechterrollen anders formulierte. Nicht Vater und Sohn kämpften um die Gunst der Mutter und erzeugten zu Freuds Freude den uns heute als Ödipus bekannten Komplex, sondern es entstand ein Wettstreit zwischen Vater und Mutter um die Gunst der Kinder. Wer deren Gunst erwarb, sicherte seine alten Tage in Würde. Die Frau siegte öfter, solange man in der Wüste lebte. Nicht selten bekamen die Kinder den Namen ihrer Mutter, weil sie der sichere, lebenserhaltende Halt in der Wüste war. Die Väter kamen oft von ihren Kämpfen nicht zurück. Erst in den Städten verbannten die Männer die Frauen in den Harem, aus Angst vor ihrer Macht. Damit war der Kampf in der Öffentlichkeit entschieden, nicht aber in den eigenen vier Wänden.

Das enge Band der Familie und Sippe war eine unentbehrliche Voraussetzung, um in der lebensfeindlichen Umgebung der Wüste zu überleben. Die daraus resultierende blinde und bedingungs-

lose Solidarität mit dieser Sippe (arab. *Assabija*) hat beim Aufstieg der Araber zu einer Weltmacht eine beschleunigende Rolle gespielt. Heute ist sie ein Hemmschuh gegen die Errettung der arabischen Gesellschaft aus ihrer tiefen Misere.

Heute ist die arabische Familie, die sich nicht den Einflüssen der Moderne entziehen kann, genauso gut oder schlecht wie die deutsche, die indonesische oder die amerikanische Familie. Aber die Sippe, der Stamm als System, überlebte als eine Mutation. Die Sippe ist nicht mehr ein Schutzmechanismus gegen die Lebensfeindlichkeit der Wüste, sondern mittlerweile ein kriminelles Instrument, das die Macht eines Diktators zu sichern hat. Die Mutation der Sippe ähnelt sehr der Mutation der Mafia, übrigens auch ein arabisches Produkt. Die Mafia (arab. Schatten geben, verstecken) mutierte von einer Organisation, die sizilianischen Aufständischen und Freiheitskämpfern im 11. Jahrhundert Schutz bot im Kampf gegen die Normannen und im 15. Jahrhundert gegen die Spanier und ihre Inquisition, zu einer kriminellen Vereinigung, die das eigene Volk terrorisiert. So ist auch die Sippe heute in Arabien ein perfektes System, das es Verbrechern erlaubt, ein wunderbares Kulturvolk zu unterwerfen, seinen Reichtum zu vergeuden, es zu quälen und dem Tod auszuliefern. Mit der Sippenherrschaft wurden nicht nur die reaktionärsten Regime am Golf etabliert, sondern die Ansätze der republikanischen Entwicklung in den anderen aufgeklärteren Ländern zerstört. Parlament, Partei, Armee, Polizei und Justiz wurden marginalisiert, ihrer Funktion enthoben, gedemütigt. Nur Loyalität gegenüber dem Diktator und Unmenschlichkeit sind Voraussetzungen für den Aufstieg.

Hierin liegt die Dummheit, wenn europäische Salonintellektuelle einen arabischen Diktator mit Hitler vergleichen. Unter der Sippenherrschaft mutiert die Republik zum Kalifat. Der Sohn erbt die Herrschaft vom Vater. In Syrien ist dieser Wandel bereits vollzogen, in Ägypten und Libyen ist er geplant. Der Diktator kam in allen diesen Ländern aus ärmsten Verhältnissen. Daher neigt einer wie der andere zur Verkleidung und zur krankhaften Gier nach Superlativen in den Titeln, nach Palästen, Geld und nach Autos. Er trägt Titel und Kleider, die folkloristisch anmuten und in keiner Armee und keinem anderen Land bekannt sind.

Das Scheitern in Arabien liegt am begrenzten Horizont dieser Herrscher, die immer mehr zu Verwaltern der Erdöl- und Waffengeschäfte werden wollen und jeden als Bedrohung empfinden, der Selbstständigkeit anstrebt. Es kommt ihnen nicht in den Sinn, dass Lehrer, Architekten, Mediziner und Politiker nichts als schlechte Kopisten sind, wenn sie nicht die Besonderheit der jeweiligen Region, der Kultur in Betracht ziehen, und so sind unsere Wohnhäuser, Städte, Strände, Kliniken und Universitäten schlechte Kopien europäischen Baustils. Oft sind Mitglieder der Regierung selbst Vertreter westlicher Firmenniederlassungen, Importeure, die jeden bedrohlich finden, der eigene Wege gehen will, und ihn deshalb mit allen Mitteln bekämpfen.

Die Herrscher dieser Länder – deformierte, in ihrer Seele kolonialisierte Verwalter und nicht Befreier – haben gar keine Vorstellung davon, wie eine neue Gesellschaft beschaffen sein soll, sondern wollen bloß weitergehen. Sie drehen sich aber unentwegt im Kreis. Alle arabischen Regierungen setzen in blinder Nachahmung auf das wirtschaftliche Wachstum, diese westliche Erfindung. Statt die Gesellschaft aus ihrem tiefen Schlaf nach 400 bis 500 Jahren Kolonialismus wachzurütteln, ereifern sich unsere Herrscher über Prokopfeinkommen, Zahl der Schüler, Studenten und Soldaten. Und weil sie dauernd im Hintertreffen sind, lügen sie und manipulieren die Zahlen, um bessere Ergebnisse vorzeigen zu können.

Die moderne Technik und der Reichtum durch das Erdöl ließen die arabischen Gesellschaften viele Tarnmittel importieren und sich einbilden, sie beteiligten sich am Fortschritt, wenn sie über Satellitenantenne, Handy und Videokamera verfügen. Dabei können alle diese Länder nicht einmal selbstständig eine Schraube herstellen. Sie importieren alles und werfen den politischen Gegnern vor, importierte Gedanken *(Afkar Mustawrade)*, die zur arabischen Gesellschaft angeblich nicht passen, wie *Freiheit, Demokratie, soziale Gerechtigkeit* oder *die Emanzipation der Frau,* aus Europa eingeschmuggelt zu haben. Sie dulden keine Kritik. Die arabischen Intellektuellen flüchten, werden mundtot gemacht oder gekauft. Eine vierte Kategorie gibt es nicht. Die Diktatoren versuchten, mit einem Heer gekaufter Dichter, Denker und Künstler, nicht ohne Erfolg, das Herz ihrer Bevölkerung zu erreichen.

Es mangelt in Arabien weder am Willen der Bevölkerung noch an Theorien und Ideen, sondern an Demokratie. Viele Ansätze, philosophisch und politisch zu begründen, warum und wie die Araber im Stande sind, einen eigenen Weg zu gehen, wurden im Keim erstickt. Geniale Frauen und Männer versuchten, der eigenen Kultur verpflichtet, eine Antwort auf die spezifischen Fragen unserer Gesellschaft zu geben und damit einen selbstständigen Beitrag zur Zivilisation zu leisten, doch sie waren von vornherein zum Scheitern verurteilt. Drei von ihnen seien hier erwähnt: die Libanesen Hussein Muruwa und Mehdi Amel

sowie der Iraker Hadi al Alawi. Die ersten beiden wurden erschossen. Hadi al Alawi, der große Sufigelehrte, flüchtete von Bagdad bis nach China. Er kehrte über Beirut und Zypern schwer krank zurück und lebte verarmt in Damaskus bis zu seinem viel zu frühen Tod 1998.

Wer diesem Mord an Geist und Seele entkommen will, muss ins Exil gehen. Millionen fähiger und hoch qualifizierter Araber flüchteten. Die Länder versinken in Dunkelheit. Doch Jahrzehnte der Diktatur rächen sich. Die arabischen Diktatoren wissen, dass weder ihre Armee fähig zum Kampf mit einem äußeren Feind ist, noch dass sie der Bevölkerung trauen können. Sie lassen sich feige und oft geheim auf alles ein, was ihre Macht erhält. Nicht selten bettelten Diktatoren, die offiziell gegen Israel hetzten, hinter dem schweren Vorhang der Diplomatie um Kontakt mit Israel.

Welch eine tiefe Demütigung. Keine einzige Regierung leistet Widerstand. Die Nachbarländer des Iraks erlaubten sogar den Amerikanern und Engländern, ihre Länder als Startbasis für einen Krieg zu missbrauchen, der viel Leid gebracht hat. Das sind genau die Regime, die in ihren Medien von den Europäern Haltung verlangen und von den Palästinensern ein Martyrium. Diese Sippen überwinden, das können weder Fundamentalisten noch einmarschierende fremde Armeen. Das kann einzig und allein die Demokratie, die bei all ihren Schwächen doch so radikal gegen die Sippe ist, weil sie auf das Individuum zählt und dieses achtet, was so viel wie ein Todesurteil für die Sippe ist.

In gewisser Hinsicht stellt der Krieg gegen den Irak eine ökologische, materielle, politische und kulturelle Katastrophe für die Araber dar. Sie zeigt ungeschminkt, dass weder der Ruf nach arabischer Bruderschaft noch der Islam ihnen mehr hilft, ihre Niederlage zu mildern oder zu vertuschen. Sie werden kolonialisiert, als hätten sie fünfzig Jahre lang nichts dagegen unternommen. Gibt es einen Ausweg aus dieser Sackgasse?

Statt einen Wandel durch kritische Annäherung zu vollziehen, um im gesamten Mittelmeerraum einen freiheitlichen Geist in demokratischen Ländern mit höchst produktiven multinationalen Projekten zu schaffen, überließ Europa fast beschämt und gelähmt das Feld anderen Mächten. Die Europäer stürzten sich auf rein wirtschaftliche, nicht selten bedenklich einseitige Lieferungen von Europa Richtung Mittelmeer. Jeder, der zahlte, bekam, was er bestellt hatte, ohne einmal gefragt zu werden, wofür. Damit disqualifizierte sich Europa als Partner der Völker. Und weil es an einem humanistischen Angebot der Zusammenarbeit fehlte, das aufklärend und aufrüttelnd auf die Völker hätte wirken können, konnten sich die Herrscher in die Arme der Amerikaner werfen.

In Bezug auf den Orient heuchelte Europa. Es stellte sich blind gegenüber den berechtigten Forderungen der Palästinenser, der Kurden und der Frauen. Es handelte lieber mit Diktatoren als mit deren Opposition, lieferte harmonisch geeint von Russland bis Spanien sowohl Waffen als auch Elektronik. Während dieser Zeit hatte die demokratische Opposition kein Geld, kein Hinterland, manchmal nicht einmal eine Schreibmaschine. Ihre Anhänger bekamen weder Asyl noch Sender.

Die Europäer und die Völker des Orients müssen gemeinsame Wege suchen, sie müssen die Diktatur und Massenvernichtungswaffen ächten und einem Diktator sofort zeigen, dass niemand mehr mit ihm zusammenarbeitet. Das wäre ein Bund der Menschlichkeit. Wir können nicht Missstände, die seit über 50 Jahren andauern, wie die Situation in Israel und Palästina, innerhalb zweier Wochen beheben.

Einer der gefährlichsten Konfliktherde des Orients ist der israelisch-palästinensische Konflikt. Diese beiden Völker sind in die Gewaltspirale geraten, aus der sie allein nicht herauskommen können. Auch dieser Konflikt ist lösbar, wenn wir mit Geduld die Zweistaatenlösung angehen, bei der Israel und Palästina in sicheren Grenzen und in normalen diplomatischen Beziehungen zu allen Nachbarn in Frieden und Freiheit leben und gedeihen.

Salwa Bakr/Basem Ezbidi/Dato‘ Mohammed Jawhar Hassan/
Fikret Karcic/Hanan Kassab-Hassan/Mazhar Zaidi

Die muslimische Welt und der Westen

Dieser Bericht[1] erscheint zu einem Zeitpunkt, da sich eine weitere Abfolge tragischer Ereignisse in der Geschichte der Beziehungen zwischen der muslimischen Welt und dem Westen vollzieht. Die Anschläge vom 11. September 2001 haben nicht nur die USA traumatisiert, sondern kennzeichnen zugleich den Beginn eines neuen Zeitalters. Ihnen folgte die Kampagne gegen den internationalen Terrorismus, der Angriff auf Afghanistan, der Krieg gegen den Irak und dessen Besetzung und schließlich die Drohungen der USA gegen Syrien und den Iran.

Obwohl kein einziges dieser Ereignisse offiziell vom „Islam“ oder dem „Westen“ an sich zu verantworten war, sondern von ganz bestimmten Akteuren aus der muslimischen und der westlichen Welt, haben sie dennoch dazu beigetragen, den bereits bestehenden Riss zwischen beiden Seiten zu verbreitern. Die jetzige instabile Situation zeigt auf dramatische Weise die Notwendigkeit sowohl für die muslimischen als auch für die westlichen Gesellschaften, die sie trennenden Fragen und die Faktoren, die zu Missverständnissen, Spannungen und Konflikten führen, zu begreifen.

Diese Veröffentlichung zeichnet sich anderen gegenüber dadurch aus, dass sie eine muslimische Perspektive auf die Beziehungen zwischen der muslimischen Welt und dem Westen darstellt. Sie verkörpert die Arbeit von sechs Intellektuellen – drei aus dem Nahen Osten, einer aus Europa, zwei aus Süd- bzw. Südostasien. Diese Frauen und Männer haben ganz verschiedene historische, kulturelle, ethnische und sprachliche Hintergründe. Auch vertreten sie völlig verschiedene Disziplinen. Während der gemeinsamen Arbeit an diesem Bericht war es für sie alle überraschend festzustellen, dass sie eine bemerkenswerte Ähnlichkeit in ihren Auffassungen über grundlegende Fragen teilen, welche die Beziehungen zwischen der muslimischen Welt und dem Westen charakterisieren.

Faire, ausgewogene Interaktion zwischen zwei Seiten kann dem wechselseitigen Verständnis Impulse geben und es stärken, es kann Frieden und Zusammenarbeit erleichtern. Damit ein solcher Dialog aber die beabsichtigten Ziele erreicht, muss er von der Prämisse ausgehen, dass keine Seite gezwungen ist, ihr Denken oder Verhalten von vornherein aufzugeben. Beides muss wechselseitig als prinzipiell nützlich und legitim akzeptiert werden, auch aus der Sicht der anderen Seite. Die Frage stellt sich dann nicht mehr, wer besser oder überlegener ist, sondern eher: Wer anerkennt und akzeptiert den anderen in seinem Bestreben, sein Selbst darzulegen und auszudrücken? Ein solches Dialogverhalten würde das jeweils andere Denken und Verhalten bereichern und stärken. Unter solchen Bedingungen wäre der Dialog hoffentlich in der Lage, negative Wahrnehmungen und Stereotypen abzubauen, die Feindseligkeit und ablehnende Haltung durch Verständnis und Kooperation zu ersetzen. Dieser Bericht ist unser Beitrag, einen solchen Dialog anzuregen.

I. Die Beziehungen zwischen der muslimischen Welt und dem Westen

In den vergangenen fünf Jahrzehnten haben sich Seminare, Konferenzen und die politikwissenschaftliche Forschung in der Regel mit dem Ost-West- oder dem Nord-Süd-Konflikt befasst. Aber noch vor dem 11. September 2001 kam eine andere Wahrnehmung grundlegender politischer und kultureller Widersprüche auf – die muslimische Welt wurde dem Westen gegenübergestellt, ein „clash of civilizations“ postuliert. Der Hintergrund dieses wahrgenommenen Konflikts, der auf religiösen und kulturellen Kriterien beruht, ist nicht nur kompliziert, sondern auch problematisch. Einer der Gründe dafür ist der Gebrauch einer mehrdeutigen Terminologie.

Die Beschreibung der muslimischen und der westlichen Welt als zwei sich gegenüberstehende und widersprechende Pole schafft eine dualistische

1 *Der Bericht „Der Islam und der Westen – eine islamische Perspektive“ wird vom Institut für Auslandsbeziehungen (ifa) Stuttgart herausgegeben und erscheint Mitte November in englischer, deutscher und arabischer Sprache. Er ist Teil des ifa Forum Dialog und Verständigung, eines Programms des ifa im Rahmen des Sonderprogramms des Auswärtigen Amtes zum „Europäisch-islamischen Kulturdialog“. Der vollständige Text wird ab November auf der homepage des ifa (www.ifa.de) veröffentlicht bzw. kann unter islam- report@ifa.de bestellt werden.*

Interpretation der Beziehung, die viele Facetten oder Ausnahmen außer Acht lässt. Im Grunde ignoriert sie die innere Heterogenität auf beiden Seiten. Sie missachtet aber auch die grundlegende Tatsache, dass „Kulturen“ und Gesellschaften keine festen, dauerhaften Gebilde sind, sondern sich in einem Zustand permanenter Veränderung befinden. Auch berücksichtigt diese Beschreibung nicht die allgegenwärtige Vermischung, die ständigen Überschneidungen und Gemengelagen unter den Kulturen.

Was ist der Westen? Handelt es sich bei ihm um eine Welt, in der nur reine Europäer in der gemeinsamen christlichen Tradition leben, im Gegensatz zu einer ethnisch und religiös anderen, muslimischen Welt? Da die westlichen Länder die Heimat von Millionen von muslimischen Migranten aus Asien und Afrika sind – viele von ihnen besitzen eine europäische Staatsbürgerschaft –, verliert die Aufteilung ihre Schärfe. Viele dieser Einwanderer haben sich die westliche Lebensart angeeignet, sich assimiliert und sind ein Teil von ihr geworden. Zudem haben die muslimischen Migranten die westlichen Gesellschaften beeinflusst. Ihre Traditionen, ihre Kunst und ihre Küche wurden allmählich zu kulturellen Elementen im Alltag in Europa und in den Vereinigten Staaten. Wir sollten auch nicht die Einflüsse der islamischen Zivilisation auf die westliche Kultur in früheren Jahrhunderten vergessen: Naturwissenschaften, Medizin und Philosophie in Europa wären nicht auf ihrem heutigen Stand ohne die arabischen Anregungen im Laufe der Jahrhunderte. Sogar die antike Philosophie, ein Symbol der „westlichen Kultur“, wurde in Europa nur über die Werke muslimischer Gelehrter aufgenommen. Was ist der Westen für uns? Ist es das Christentum? Ist es Säkularisierung oder Atheismus? Ist es ein Symbol der Macht oder der ökonomischen Effizienz? Wird der Westen durch die Aufklärung und die Menschenrechte vertreten? Oder durch Faschismus, Rassismus und den Holocaust – oder durch all das? Definieren wir den Westen über seine Kunst und Kultur, sein Konsumdenken oder seine Technologie? Als homogene Einheit existiert der Westen nicht; er ist eine vage Vorstellung voller Widersprüche.

Aus demselben Grund können wir nicht von einer reinen, klar definierten muslimischen Gesellschaft sprechen, die von der westlichen Zivilisation und Kultur nicht beeinflusst wäre. Die modernen Kommunikationsmittel haben westliche Einflüsse sogar bis in solch konservative muslimische Gesellschaften wie Saudi-Arabien hineingetragen. Und wir sollten auch nicht vergessen, dass die muslimische Welt in sich genauso heterogen und von inneren Widersprüchen gekennzeichnet ist wie der Westen.

Gibt es eine eindeutige Trennungslinie, die die industrialisierte westliche Welt von den sich entwickelnden muslimischen Ländern unterscheidet? Wenn die Medien den Westen der muslimischen Welt gegenüberstellen, dann sind die Bilder Letzterer häufig von Rückständigkeit geprägt, von religiösem Fanatismus, Unterdrückung, fehlenden Freiheiten und Menschenrechten vor allem für die Frauen. Das öffentliche Bild wird sogar noch negativer, wenn die gängige Assoziation zwischen Islam und Terrorismus hinzugefügt wird. Im Westen werden die Muslime zunehmend als Barbaren gezeichnet, wobei die wichtige Rolle, die ihre Zivilisation in der Entwicklung der Menschheit gespielt hat, ignoriert wird.

Auch wenn diese westliche Wahrnehmung in bestimmter Hinsicht einen Kern von Wahrheit beinhalten mag, so bleibt sie dennoch eine ungerechte Verallgemeinerung. Wenn sie immer wieder tagtäglich von den Medien und konservativen politischen Führern und Intellektuellen verbreitet wird, dann mutiert sie zu Stereotypen und Vorurteilen. Rassismus und Feindseligkeit gegen all die, die der muslimischen Welt angehören, werden geschürt, ohne dass unterschieden würde zwischen denen, die bewusst gewalttätige Haltungen pflegen, und jenen, die vor Ort unter deren Folgen zu leiden haben.

Es gibt keine klar definierte muslimische Welt. Der Versuch, sie zu definieren, führt zu vagen Allgemeinheiten, vernachlässigt die Unterschiede, Widersprüche und inneren Konflikte. Der Ruf zur Wiedererrichtung der islamischen „Umma“, wie sie einmal war, hat lediglich die „Organisation Islamischer Staaten“ hervorgebracht. Insofern können wir nicht von der Existenz einer monolithischen Kraft namens „muslimische Welt“ ausgehen, die man als Bedrohung für den wirtschaftlich und militärisch viel stärkeren Westen betrachten könnte.

Die muslimische Welt ist auch keine geographisch zu definierende Einheit. Vielmehr handelt es sich um eine lose Gruppierung wie andere auch, die sich innerhalb der blockfreien Länder oder aus der Dritten Welt herausgebildet hat. Wir würden sogar behaupten, dass das Band des Nationalismus in der muslimischen Welt stärker und weiter verbreitet ist als das der Religion.

Gerade dieser Gesichtspunkt muss in Bezug auf Länder wie Irak und den Iran betont werden. Beide sind muslimische Länder, haben aber ihre eigenen nationalen Interessen, die sie durch einen langen, blutigen Krieg durchzusetzen versuchten. Ein weiteres Beispiel: Iran hat sich im Kaschmir-

konflikt auf die Seite Indiens geschlagen und nicht Pakistan unterstützt, das auch ein muslimisches Land ist. Viele Beispiele zeigen, dass politische Bindungen und Ideologien sich über religiöse Gemeinsamkeiten hinwegsetzen.

Es ist wahr – die Beziehung zwischen den Muslimen und dem Westen scheint auf einen Kollisionskurs hinzusteuern, wie die Gewalt und die Kriege der letzten zwei Jahre vermeintlich belegen. Aber die tatsächlichen politischen und ökonomischen Beziehungen sind viel komplexer. Zwischen verschiedenen Ländern der muslimischen Welt und Europa sowie den Vereinigten Staaten besteht ein intensiver Handelsaustausch. Sogar sehr konservative muslimische Länder wie Saudi-Arabien haben keine Vorbehalte, ihr Geld im Westen zu investieren, mit westlichen Ländern zu kooperieren und sogar US-Soldaten bei sich aufzunehmen. Das zeigt, dass die westlich-muslimischen Beziehungen nicht zuallererst durch Religion oder Ideologie motiviert sind.

II. Die jetzige Konfrontation

Die offensichtliche westliche Feindseligkeit gegenüber den muslimischen Ländern ist nicht Ergebnis ihrer religiösen Orientierung. Die Gründe zur Ablehnung eines Beitritts der Türkei zur EU sind vor allem wirtschaftlicher Art. Das umfasst auch die Migrationsproblematik. Auch erfüllen die nationalen Gesetze der Türkei noch nicht die demokratischen Kriterien Europas. Nur in geringem Maße ist die Religion der Türkei, der Islam, ein Faktor. Sogar die Vereinigten Staaten, die heutzutage den Muslimen ziemlich feindlich gesonnen sind, richten ihre Politik gegenüber anderen Nationen, ethnischen Gruppen und Religionen vor allem nach ihren strategischen Interessen, nicht nach religiöser Zugehörigkeit aus. So haben die USA zugunsten der muslimischen Bosnier gegen die christlichen Serben interveniert. Die Ursachen für den Angriff der USA gegen Afghanistan waren weder der Islam noch die Muslime, sondern sie waren geopolitischer Natur. Die Losung lautete: Kampf dem Terrorismus. Früher hatten die USA sogar die islamischen „Mudjahedin“ und ihren Djihad gegen die Sowjetunion unterstützt. Der Irak bildet hier keine Ausnahme, denn die USA haben das Land wiederholt bedroht und sind sogar dort einmarschiert, obwohl es ein säkularer Staat ist – also nicht wegen der muslimischen Bevölkerung, sondern aus politischen Gründen.

Ein Element des Konflikts zwischen der muslimischen und der westlichen Welt entspringt einer Dichotomie in der Denkweise zwischen Fanatikern und Aufklärern auf beiden Seiten. Dieser Konflikt zwischen Offenheit und Intoleranz ist nicht auf die muslimische Welt beschränkt. Er existiert in fast allen Religionen. Die Intoleranz, die die islamistischen, fundamentalistischen Bewegungen vertreten, ist durchaus vergleichbar mit einem ganz ähnlichen Fanatismus unter den fundamentalistischen Kirchen in den Vereinigten Staaten oder bei jüdischen Extremisten innerhalb und außerhalb Israels. Wir können zurzeit beobachten, wie dogmatische religiöse Positionen die internationalen Beziehungen beeinflussen. Wir sehen auch, dass sie Hass unter den Religionen und in der Bevölkerung innerhalb von Nationen säen sowie auf globaler Ebene unter den Völkern in der ganzen Welt. Solche bösartigen Gefühle sind nicht leicht einzudämmen, da sie eine Form absoluter Ablehnung des Anderen beinhalten, der als Feind betrachtet wird, der auszurotten ist. Das ist ein gravierendes Problem, das von den muslimischen und westlichen Gesellschaften geteilt wird.

III. Wichtige Fragen

Die Beziehungen zwischen der muslimischen Welt und dem Westen korrelieren heute grundlegend mit bedeutsamen politischen Themen, die primär Folgendes umfassen: die Palästinafrage und die Haltung des Westens im arabisch-israelischen Konflikt; die Irakfrage – der Krieg gegen den Irak und seine Besetzung durch amerikanische und britische Truppen; die potenziell gefährlichen Szenarien, die in den USA öffentlich diskutiert werden und Pläne für weitere radikale Veränderungen in der Region enthalten, einschließlich Drohungen gegen Syrien und den Iran; weitere, verschiedene Probleme, die muslimische Regionen betreffen: der innere Kampf um Reformen im Iran, die Situation auf dem Balkan (die Kosovofrage und der mazedonisch-albanische Konflikt), Tschetschenien, Kaschmir, Afghanistan, die Lage der Muslime in China und schließlich die Bemühungen der Türkei und der muslimischen Staaten auf dem Balkan, Mitglieder in der EU zu werden.

Um die muslimisch-westlichen Beziehungen realistisch beurteilen zu können, ist es unabdingbar, die Unterschiede zwischen den verschiedenen westlichen Mächten zu beachten. Wir müssen zwischen den USA und den Ländern der EU differenzieren und die Unterschiede innerhalb Europas anerkennen, so z. B. zwischen denen, die ihre engen Bindungen zu den USA betonen und den USA in ihrer Position gegenüber Irak folgen, und den Län-

dern, die als „das alte Europa“ bezeichnet wurden, welche gezögert haben, die Strategie Washingtons zu unterstützen. Die erklärte Außenpolitik Frankreichs, Deutschlands und Belgiens war gegen den Krieg der USA in Irak gerichtet und bestand auf einer entscheidenden Rolle der Vereinten Nationen. Diese Politik geriet in Konflikt mit den extremen Positionen, die die USA von Europa verlangten. Die Hauptkonfliktlinie in der Politik gegenüber Irak verlief nicht zwischen den muslimischen Ländern und dem Westen, sondern vielmehr zwischen den westlichen Ländern.

IV. Wie kann man den Teufelskreis durchbrechen?

Wir scheinen in einen Teufelskreis aus gegenseitiger Gewalt geraten zu sein, der nur durch eine grundlegende Änderung der westlichen Außenpolitik durchbrochen werden kann. Dazu brauchen wir dringend ernsthafte Versuche, das Völkerrecht wieder zu stärken, das von den USA vor und während des Irak-Krieges missachtet und ernsthaft beschädigt worden ist. Es muss wieder zum leitenden Grundprinzip in den zwischenstaatlichen Beziehungen werden. Ein solcher Politikwechsel sollte auf einer Wiederbelebung der Rolle der Vereinten Nationen und ihrer Unterorganisationen beruhen.

Diese nötige Änderung in der internationalen Politik könnte Reformen im Nahen Osten und in den muslimischen Ländern allgemein möglich machen sowie auf lange Sicht eine Kultur der Gewaltlosigkeit entwickeln helfen. Ein solcher Wandel wird sicher Zeit benötigen und schwer durchzusetzen sein, er stellte allerdings eine dringend notwendige, grundlegende Wende dar. Der Erfolg einer solchen Transformation hängt von einer Reduzierung der Spannungen in der Region ab, die durch die Verminderung der Unterdrückung in den dortigen Ländern erreicht werden kann. Mehr Demokratie und Freiheit sind für die dortigen Völker nötig, die seit langem an Unterdrückung und Missachtung ihrer Interessen leiden. Das ist aus innenpolitischen Gründen notwendig und würde zugleich den Raum für interkulturelle Kooperation erweitern.

Auf der politischen Ebene sollte den Organisationen und Institutionen der Zivilgesellschaft eine größere Rolle eingeräumt werden. Solche Institutionen könnten als moralische Kontrollinstanzen über die Herrschenden und ihre politischen Entscheidungen dienen. Sie könnten die Bemühungen der jüngeren Generationen fördern, ihre Gesellschaften politisch und sozial zu entwickeln. Die Stärkung der Bürger- und zivilgesellschaftlichen Beteiligung und Verantwortung könnten das ideologische Vakuum füllen, das nach dem Sturz der traditionellen politischen Systeme oder deren Verlust an Legitimation eingetreten ist und zur Entstehung des Fanatismus geführt hat.

Intellektuelle, Journalisten, Lehrer und Entscheidungsträger im Westen wie in den muslimischen Ländern sollten sich verstärkt bemühen, das Verständnis und Gefühl eines gemeinsamen menschlichen Erbes zu stärken. Sie könnten helfen, die gemeinsamen Werte Toleranz, Anerkennung der Differenzen und Respekt für das Spezifische an jeder Zivilisation, Kultur und Religion zu verbreiten und zu vertiefen. Sie sollten auch die Notwendigkeit des Dialogs und der Meinungsfreiheit betonen, indem sie Begegnungen junger Leute und Intellektueller organisieren und die Schaffung von Dialogzentren anstreben, um die beiderseitigen Vorurteile und Stereotypen zu beseitigen.

Wir sollten uns bewusst sein, dass die Ereignisse des 11. September 2001 und die Kriege gegen Afghanistan und den Irak die Spannungen zwischen der muslimischen Welt und dem Westen erhöht haben. Die Stärkung des gegenseitigen Verstehens ist schwieriger geworden. Gewalt als Mittel des Umgangs miteinander scheint auf breitere Zustimmung zu stoßen. Andererseits haben diese katastrophalen Geschehnisse eine Neubewertung unserer Beziehung in einigen Teilen unserer Gesellschaften in Gang gesetzt.

Wir dürfen hoffen, dass ein positiver Nebeneffekt des 11. September 2001 darin besteht, dass er – gerade wegen seines erschreckenden und hoch emotionalen Charakters – zu einer Revision unserer Werte und Vorstellungen und einer Neubestimmung ihrer Rolle im politischen Raum führen wird. Das könnte zu einer Erneuerung der Rolle der Kultur als signifikanter Faktor in der Beeinflussung der internationalen Politik führen, nachdem sie lange genug, im Vergleich zur Wirtschaft und politisch-militärischen Strategie, benachteiligt war.

In mehreren Ländern sind wir heute Zeuge einer Entstehung von Jugendbewegungen, die ein besonderes Interesse für das hegen, was in der Welt passiert. Solche Bewegungen zeigen ein starkes Bestreben, die internationale öffentliche Meinung zu beeinflussen, um politische Entscheidungen auf globaler Ebene mitbestimmen zu können. Wir hoffen, dass diese junge Generation den Dialog und das gegenseitige Verständnis zwischen den Zivilisationen in Zukunft erfolgreich führen wird.

V. Regierungsführung und Entwicklung in der muslimischen Welt

Mangelhafte Regierungsführung und Unterentwicklung in vielen Teilen der muslimischen Welt haben dazu beigetragen, die Beziehungen zum Westen zu erschweren, da sie einschneidende Machtgefälle produzierten und so die Manipulationen, Dominanz und ungerechte Behandlung der schwächeren muslimischen Welt durch den Westen, vor allem durch die Vereinigten Staaten, begünstigt haben. Die große Kluft in der Entwicklung produziert Vorurteile, Neid und Verachtung, die, zusammen mit anderen Faktoren, die Spannungen und Konflikte verstärken, die die Beziehung zwischen der muslimischen Welt und dem Westen trüben.

Auch wenn es verschiedene Spielarten gibt, so kann man doch sagen, dass Regierungsführung und der interne Entwicklungsprozess in den muslimischen Ländern im Allgemeinen mangelhaft sind, vor allem im Vergleich mit anderen Teilen der Welt, insbesondere aber mit den westlichen Ländern. Alle muslimischen Länder sind Entwicklungsländer. Diese Lage ist zum größten Teil selbstverschuldet (z. B. durch falsche Wirtschaftspolitik, großzügige, aber kaum nachhaltige durch Öleinnahmen finanzierte Sozialpolitik, ein schlechtes Erziehungswesen, wenig entwickelte Informations- und Kommunikationstechnologie, ungenügende Programme zur Armutsbekämpfung, massive bürokratische Ineffizienz, Korruption, eine Vernachlässigung der HIV/AIDS-Problematik und politische Unterdrückung). Aber das ist es nicht allein. Die koloniale Unterwerfung durch den Westen und die lange Ausbeutung der natürlichen Ressourcen sind signifikante Faktoren, die dazu beigetragen haben. Eine ungerechte globale Wirtschafts- und politische Ordnung, die die reichen und mächtigen Staaten bevorzugt und arme Länder benachteiligt, haben das alles noch verstärkt.

Die Bedeutung von Regierungsführung

Es gibt mehrere Definitionen von guter Regierungsführung. Bei globalen Vergleichen wird meist die Definition des UNDP verwandt, des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen. Wir folgen hier dem „Arab Human Development Report“, den das UNDP 2002 veröffentlichte. Dort wird gute Regierungsführung beschrieben als „ein System von gesellschaftlichen Institutionen, das die Bevölkerung tatsächlich repräsentiert, mit einem festen Netzwerk institutioneller Regelungen und Verantwortlichkeiten (mit einer letztlichen Verantwortlichkeit gegenüber der Bevölkerung) verwoben ist, dessen Ziel darin besteht, die Wohlfahrt für all seine Mitglieder zu verwirklichen“. Regierungsführung allgemein wird definiert als „die Ausübung wirtschaftlicher, politischer und administrativer Autorität, um die Angelegenheiten des Landes zu steuern“. Sie umfasst nicht nur die Regierungsführung durch den Staat, sondern auch durch den privaten Sektor und die Zivilgesellschaft. Die Elemente der guten Regierungsführung beinhalten die Verpflichtung auf das öffentliche Wohl, die Herrschaft des Rechts, partizipatorische Regierung, Transparenz, Rechenschaftspflicht und die Sorge um das Wohlergehen der Armen und Benachteiligten.

Das UNDP klassifiziert lediglich fünf der Länder mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit als solche mit hohem Standard bezüglich der „Menschlichen Entwicklung“ (Brunei, Bahrain, Kuwait, die Vereinigten Arabischen Emirate und Katar). 24 Länder erreichen mittlere und 17 niedrige Standards. Das Bruttoinlandsprodukt (BIP) liegt bei zwei Dritteln der muslimischen Staaten unter 5 000 US-Dollar pro Kopf. Die arabischen Staaten haben im Jahr 2000 ein durchschnittliches Pro-Kopf-BIP von 4 793 US-Dollar, trotz des Ölreichtums und hoher Einkommen in manchen Ländern. Im Gegensatz dazu sind Bürger der OECD-Länder fast fünfmal reicher, mit einem durchschnittlichen Pro-Kopf-BIP von 23 569 US-Dollar.

Obwohl es in der muslimischen Welt Gruppen von sehr Reichen gibt und die Bevölkerung in einem Land wie dem ölreichen Brunei von der Regierung gut versorgt wird, bleiben Armut und Einkommensdisparität eine weit verbreitetes Merkmal. Auch wenn nicht alles mit mangelhafter Regierungsführung zu tun hat, so verschlimmern ungenügende politische, ökonomische und soziale Regierungsführung sehr oft die Lage.

Menschen, die in Armut leben

Statistiken über Armut sind nicht für alle muslimischen Länder verfügbar. Aber Armut ist tatsächlich in mindestens der Hälfte dieser Länder ein ernstes Problem. Der Bericht des UNDP über die „Menschliche Entwicklung“ in den arabischen Ländern 2002 zeigt, dass Menschen, die unterhalb der Armutsgrenze von zwei US-Dollar Einkommen pro Tag leben, zwischen 45 und 90 Prozent der Gesamtbevölkerung in Indonesien, Ägypten, Kamerun, Pakistan, Jemen, Bangladesch, Nigeria, Mauretanien, Senegal, Gambia, Mali, Äthiopien, Burkina Faso, Niger und Sierra Leone ausmachen.

Die Bildungsstatistiken sind ebenfalls gute Indikatoren für die Qualität der Regierungsführung und

Entwicklung. In den meisten muslimischen Ländern besteht eine sehr hohe Analphabetenrate unter Erwachsenen. Fast alle weisen mehr als zweistellige Raten auf, während in manchen muslimischen Staaten in Afrika wie Senegal, Gambia, Mali, Tschad, Äthiopien und Niger über die Hälfte der über 15–Jährigen Analphabeten sind. In Ländern, die durch extreme Armut, Hunger, Konflikte und Kriege gekennzeichnet sind, überraschen diese Zahlen nicht.

Was die politische Dimension angeht, so ist in vielen muslimischen Ländern partizipatorische Regierungsführung selten oder sie fehlt ganz. Politische Rechte und Bürgerrechte sind häufig eingeschränkt. Das im Jahr 2001–2002 veröffentlichte „Survey of Freedoms" vom Freedom House hat Ende 2001 festgestellt: „Es gibt keine wirklichen Demokratien in der arabischen Welt. Es existiert nur ein geringer Anteil von freien und demokratischen islamischen Staaten." Weiter heißt es darin, dass die Grundlagen für Freiheit und Demokratie am schwächsten in den 14 Ländern des Nahen Ostens sind (ohne Nordafrika). In der gesamten muslimischen Welt seien nur Mali und Senegal als frei zu bezeichnen. 18 Länder, darunter Jordanien, Kuwait, Türkei, Bangladesch, Indonesien und Malaysia, wurden als „teilweise frei" klassifiziert. 28 weitere, wie Algerien, Ägypten, Libyen, Bahrein, Iran, Irak, Oman, Katar, Saudi-Arabien, Syrien, die Vereinigten Arabischen Emirate, Jemen, Brunei und Pakistan, wurden als „nicht frei" eingestuft. Auch wenn man die Kriterien und Bewertungen von Freedom House in mancherlei Hinsicht bezweifeln mag, so stellen diese Ergebnisse doch ein vernichtendes Urteil über den Stand der politischen Regierungsführung im größten Teil der muslimischen Welt dar.

Der Mangel an Freiheit

Der Bericht der Entwicklungsorganisation der Vereinten Nationen über die menschliche Entwicklung in der arabischen Welt beleuchtet drei Hauptdefizite in den arabischen Ländern, die auch in einigen nichtarabischen, muslimischen Staaten anzutreffen sind. Zuerst genannt wird der Mangel an Freiheit. Hier wiesen die arabischen Länder im Vergleich zu den anderen sechs Weltregionen (Nordamerika, Ozeanien, Europa, Lateinamerika und die Karibik, Süd- und Ostasien und Afrika südlich der Sahara) in den späten neunziger Jahren auf einer Bewertungsskala den niedrigsten Punktestand auf, so auch in den Bereichen Artikulationsmöglichkeiten und Rechenschaftspflicht" (voice and accountability). Hinsichtlich der Gleichberechtigung von Frauen liegt die arabische Welt ebenso an vorletzter Stelle wie beim Kriterium Menschliche Fähigkeiten/Wissen im Verhältnis zum Einkommen, da das Bildungsniveau sehr niedrig und die Analphabetenrate hoch ist. Bei der Informations- und Kommunikationstechnologie (ICT) wurde sogar nur der letzte Platz erreicht – noch hinter Afrika südlich der Sahara.

Im „Korruptionsindex 2002" von Transparency International (der den Korruptionsgrad misst, wie ihn Geschäftsleute, Akademiker und Risikoanalysten sehen) hat Malaysia unter den muslimischen Ländern am besten abgeschnitten (als das am wenigsten korrupte muslimische Land), erreicht aber nur Rang 33 unter 102 untersuchten Ländern. Auf Malaysia folgen Tunesien (Platz 36), Marokko (Platz 52), Ägypten (62), Türkei (64), Senegal (66), Malawi (68), Usbekistan (68), Pakistan (77), Kasachstan (88), Aserbeidschan (95), Indonesien (96), Nigeria (101) und zum Schluss Bangladesch (102).

Mangelhafte Regierungsführung und Entwicklung in weiten Teilen der muslimischen Welt beeinflussen die Beziehungen zum Westen in vielen Formen. Sie tragen zum immensen Ungleichgewicht zwischen den muslimischen Ländern und den stärker entwickelten westlichen Nationen bei. Dieses Ungleichgewicht ist zum Teil das Ergebnis der großen Unterschiede im wirtschaftlichen Gewicht und Reichtum zwischen beiden Seiten.

Ungleiche Beziehungen

Die Schwäche und Ohnmacht, die aus mangelhafter Regierungsführung resultieren, haben dazu beigetragen, dass viele muslimische Staaten von westlicher Wirtschaftshilfe und in einigen Fällen von Militärhilfe und westlichem Schutz abhängig geworden sind. Das macht sie anfällig für Druck vor allem durch die Vereinigten Staaten, im Interesse des Westens zu agieren. Wenn sie dem nachgeben, stellen sie ihre Unabhängigkeit und Souveränität in Frage und opfern sowohl ihre eigenen Interessen als auch die ihrer muslimischen Brudernationen. Das spaltet und führt zu Verwirrung und Konflikten mit jenen Ländern der muslimischen Welt, die sich ein gewisses Maß an eigenem Willen erhalten konnten. Nirgendwo ist die Abhängigkeit und Schwäche so umfassend und so demütigend wie in der Palästinafrage, in der die arabische und muslimische Welt sich bei der Vermittlung zuallererst auf die USA verlassen müssen, den engsten Verbündeten und Unterstützer der gegnerischen Seite.

Schlechte Regierungsführung, weit verbreitete Verletzung der Menschenrechte, repressive und undemokratische Herrschaft in einigen muslimischen Ländern vermitteln ein äußerst schlechtes Bild von den muslimischen Staaten und führen zu berechtigter Kritik aus dem Westen, manchmal auch zu scharfen Vorwürfen, was die Beziehungen

für Konflikte anfällig macht. Spannungen zwischen dem Herrscher und der Bevölkerung schwächen unter diesen Umständen den Staat und seine Fähigkeit, westlichem Druck zu widerstehen. Gescheiterte muslimische Staaten wie Afghanistan können dann unter dem Druck der schlechten politischen und ökonomischen Bedingungen weiche Ziele für Militärangriffe werden. Im Irak werden die Verbrechen, die das Regime Saddams gegen das eigene Volk begangen hat, verstärkt als Argument eingesetzt, um die Aggression gegen das Land zu rechtfertigen. Die umfassende politische Unterdrückung und die Entfremdung bei den kurdischen und schiitischen Bevölkerungsgruppen hat Iraks Fähigkeit ernsthaft geschwächt, seine Möglichkeiten zur Verteidigung gegen die ausländische Aggression auszuschöpfen. Diese Faktoren haben es andererseits den USA und Großbritannien erlaubt, die Feindseligkeiten und Differenzen innerhalb Iraks für sich zu nutzen, wie sie es schon früher in Afghanistan getan hatten.

Auch wenn eine Verknüpfung von Islam bzw. muslimischer Bevölkerung und schlechter Regierungsführung sowie Unterentwicklung irrig ist – beides existiert in vielen Ländern, unabhängig von ihrer religiösen Zusammensetzung –, so unterminieren diese Schwächen die Würde des Glaubens und der Gläubigen und damit auch die Beziehungen zwischen der muslimischen Welt und dem Westen.

Der ungleiche Stand und der Charakter dieser Beziehungen, die teilweise entwürdigende Abhängigkeit zusammen mit den Erinnerungsresten an koloniale Unterdrückung sowie das eigene Unvermögen, erzeugen unter der muslimischen Bevölkerung Ressentiments und Feindseligkeit gegen den Westen. Dieselben Faktoren stärken in einigen Teilen des Westens ein Gefühl von Überlegenheit, das manchmal an Verachtung und Arroganz grenzt.

VI. Der 11. September 2001 und die Folgen

Die terroristischen Anschläge des 11. September 2001 haben eine Kette von Ereignissen ausgelöst, die den Beziehungen zwischen großen Teilen der muslimischen Welt und vor allem den USA einen empfindlichen Schlag versetzt haben. Diese Anschläge waren motiviert durch die Politik der USA im Nahen Osten, vor allem ihre militärische Präsenz in Saudi-Arabien und ihre Unterstützung für Israel im israelisch-palästinensischen Konflikt. Aber die Anschläge des 11. September und der darauf folgende „Krieg“ gegen den Terrorismus, den die USA ausgerufen haben, der amerikanische Angriff auf den Irak, stark unterstützt von Großbritannien, Spanien, Australien und Israel, haben den kumulativen Effekt gehabt, die Feindseligkeiten anzustacheln und die Kluft zwischen beiden Seiten zu vertiefen.

Die Angriffe gegen das World Trade Center in New York und das Pentagon in Washington wurden in der arabischen und muslimischen Welt fast einhellig verurteilt. Die Ausnahme war vielleicht der Irak, wo wegen des durch die Invasion Kuwaits ausgelösten Krieges von 1991 Bitterkeit vorherrschte. Die seit einem Jahrzehnt anhaltenden Sanktionen, die auf Initiative der USA und unterstützt von Großbritannien verhängt worden waren, mögen ebenso als Erklärung dafür dienen. Die rechtlich zweifelhafte Einrichtung einer Flugverbotszone durch beide Länder über die Hälfte des irakischen Territoriums trug dazu bei, diese Bitterkeit zu verstärken.

In der restlichen arabischen und muslimischen Welt waren die Menschen entsetzt über die Tragödie des 11. September und trauerten mit dem amerikanischen Volk. Es gab jedoch ein stilles, in der Regel nicht ausgesprochenes Gefühl, dass die USA mit so etwas hätten rechnen müssen wegen ihrer Nahostpolitik, ihres hegemonialen Verhaltens, des Unilateralismus und der Arroganz, die vor allem mit der Administration von George W. Bush assoziiert werden. Diese Wahrnehmung beschränkte sich jedoch nicht nur auf die muslimische Welt, sondern war ein verbreitetes Gefühl unter den Bevölkerungen in China, Südkorea und vielen Ländern der „Dritten Welt“.

Der 11. September 2001 hat das Gefühl der Unangreifbarkeit und Unverletzlichkeit in den USA zerstört. Er markiert aber auch einen dramatischen Wandel in der Wahrnehmung der muslimischen Welt durch die USA. Das tiefe emotionale und politische Trauma, das der Angriff der Al-Qaida verursacht hat, entwickelte sich zu einem intensiven antiislamischen Gefühl sowohl bei der US-Administration als auch bei der Bevölkerung. Der „Krieg“ gegen den Terror wurde zu einem Krieg nicht nur gegen Al-Qaida, sondern gegen militante und terroristische Bewegungen von Muslimen, einschließlich derer, die für eine objektiv gerechte Sache wie Selbstbestimmung und gegen politische Unterdrückung kämpfen. Unter diesen Bedingungen war es nicht schwer, gelegentlich Al-Qaida und Terrorismus allgemein mit dem Islam und den Muslimen gleichzusetzen, obwohl es Terrorismus auch unter den Anhängern anderer Religionen gibt.

Die Gleichsetzung von Islam und Terrorismus

Der antiislamische Charakter des „Kampfs gegen den Terrorismus“ hat verschiedene Erscheinungs-

formen. Eine ist die direkte oder indirekte Gleichsetzung des Terrorismus mit muslimischen Gruppen und dem Islam. Hier bedeutet der „Kampf gegen den Terrorismus“ Kampf gegen muslimische terroristische Organisationen. Solche Organisationen bilden die Mehrheit in der vom US-Außenministerium veröffentlichten Liste internationaler Terrororganisationen. Die Aufnahme einiger nichtmuslimischer Terrororganisationen in dieser Aufstellung hat nur Alibifunktion. Kontrollen an den Grenzübergängen und in den Konsulaten werden am strengsten gegen Muslime durchgeführt. Einreisevisa für die USA sind für Männer aus einer großen Zahl von arabischen und muslimischen Ländern schwer zu bekommen. Die Sicherheitsbehörden in den USA überprüfen die Araber und Muslime am schärfsten. Das unterscheidet sich von den Einwanderungskontrollen in Europa und anderswo, wo ethnisches und religiöses Profiling kaum eingesetzt wird (mit Ausnahme von Australien).

Die Wahrnehmungen des amerikanischen Kriegs gegen den Terrorismus als Krieg gegen Muslime wurden durch Washingtons beharrliche Weigerung verstärkt, gegen Israels Gewalt in Palästina vorzugehen. Die erfolglosen Bemühungen der Bush-Administration, Verbindungen zwischen dem irakischen Regime und dem Al-Qaida-Netzwerk oder anderen Terrorgruppen nachzuweisen, werden auch in diesem Lichte betrachtet.

Wir müssen jedoch konstatieren, dass Muslime selbst dazu beigetragen haben, ihre Religion mit dem Terrorismus zu assoziieren. Anders als andere terroristische Bewegungen, die sich selten nach ihrem jeweiligen Glauben definieren, beziehen sich sogar die Namen verschiedener militanter islamischer Gruppen auf den Islam, so z. B. Hizbullah und die Djama‘a Islamiya. Häufig nennen sie als Ziel die Errichtung eines „islamischen Staates“. Die Assoziation von Muslimen mit Militanz, Waffen und Gewalt wird noch deutlicher, wenn die gewaltsame Form des Djihad ausgeübt wird und Massaker im Namen des Islam begangen werden. In all diesen Fällen wird der Islam lediglich usurpiert, um militanten und terroristischen Bestrebungen zu dienen. Aber die Muslime müssen die Ursache dafür, dass andere dazu verleitet werden, diese Bewegungen mit dem Islam zu identifizieren, auch bei sich selbst suchen.

Versagen bei der Behandlung der Wurzeln des Terrorismus

Es gibt grundsätzliche Unterschiede zwischen dem Ansatz, den die muslimischen Staaten mit Nachdruck zur Bekämpfung des Terrorismus empfehlen, und der amerikanischen Herangehensweise. Die amerikanische Politik wird von der muslimischen Welt als lediglich gegen die Symptome gerichtet betrachtet, nicht aber gegen die Wurzeln des Terrorismus. Hinzu kommt, dass die USA sich fast ausschließlich auf militärische Strafaktionen konzentrieren, aber kaum politische und sozioökonomische Initiativen entwickeln, um die Menschen für sich zu gewinnen und die grundlegenden Probleme, die den Nährboden des Terrorismus bilden, anzugehen. Die muslimischen Regierungen betrachteten den Terrorismus – zu Recht – als vor allem politisch motiviert. Deshalb bedarf er letzten Endes politischer Lösungen. Andererseits sah man, dass die USA nicht gewillt sind, den Terrorismus wirklich an seinen Wurzeln anzugehen, denn das hätte eine gründliche Änderung der amerikanischen Politik vor allem im Nahen Osten nötig gemacht, insbesondere in Bezug auf den Palästinakonflikt. Wann immer die USA über die grundlegenden Ursachen sprachen, haben sie es sorgfältig vermieden, den Palästinakonflikt zu erwähnen, und statt dessen ausführlich über andere Ursachen gesprochen wie Armut, Mangel an Demokratie und islamischen Fundamentalismus.

Die Auseinandersetzung um den Angriff auf Afghanistan beleuchtet deutlich diese unterschiedlichen Auffassungen. Er sollte u. a. zur Zerschlagung von Al-Qaida dienen und wurde von einigen muslimischen Regierungen unterstützt, wie z. B. von Pakistan und den ehemaligen Sowjetrepubliken in Zentralasien, die Stützpunkte, Überflugrechte, Geheimdienstinformationen und andere Hilfeleistungen zur Verfügung stellten. Aber viele andere arabische und muslimische Regierungen, darunter auch Indonesien und Malaysia (ebenso die Mehrheit der in diesen Ländern lebenden Menschen), die sich sonst an der Antiterrorkampagne beteiligten, betrachteten den Angriff als unnötig. Ihrer Auffassung nach würde ein militärischer Angriff auf Afghanistan ungeheures Leid und den Tod vieler unschuldiger Menschen nach sich ziehen, ohne die Gewähr zu bieten, dass Al-Qaida wirklich zerstört würde. Es herrschte sogar die Überzeugung vor, dass ein Angriff gegen das Land das Problem des Terrorismus eher verschärfen würde, indem er die Gefühle der Muslime anstachelt und die Reihen der terroristischen Organisationen auffüllt. Sogar muslimische Länder wie Pakistan, die aktiv die Operationen der USA in Afghanistan unterstützt haben, waren der Meinung, dass nur eine Behandlung der Ursachen die Geißel des Terrorismus beseitigen kann. Ihre Haltung war sehr verständlich, da ihre Bevölkerungen vollkommen gegen den Angriff waren und antiamerikanische und antiwestliche Einstellungen zunahmen.

Das Ergebnis des Afghanistankrieges und des Kampfs gegen den Terror haben bislang, nach

Meinung der muslimischen Welt, diese Auffassung bestätigt. Der Al-Qaida sind Arme und Beine gebrochen worden, ihr sicherer Hafen in Afghanistan wurde zerstört, ihre Gastgeber, die Taliban, vertrieben und ihre Finanzierungsquellen nach und nach ausgetrocknet. Der verbliebene Rest wird überall gejagt. Al-Qaida ist es ebenfalls nicht gelungen, die amerikanischen Truppen vom saudischen Boden oder sonstwo im Nahen Osten zu vertreiben. Auch hat sie die USA nicht davon abbringen können, arabische Despoten weiter zu hätscheln. Tatsächlich hat es sie dazu gebracht, die autoritären muslimischen Regime in Zentralasien und Pakistan noch stärker zu unterstützen.

Der zweite Krieg gegen Irak (2003) hat den Zorn der Muslime gegen die USA und ihre westlichen Verbündeten noch verstärkt und ihre Gefühle radikalisiert. Wahrscheinlich wird er die Reihen der Militanten und Terroristen weiter anwachsen lassen. In der unmittelbaren Zukunft wird dieser Krieg im Wesentlichen die Feindseligkeit in den Beziehungen zwischen der muslimischen Welt und insbesondere den USA definieren, neben der Palästinafrage. Je nachdem wie sich die Lage im Irak unter amerikanischer Besatzung entwickelt, könnten die Auswirkungen für beide Seiten katastrophal werden, vor allem aber für die USA.

VII. Doppelstandards als Provokation

Die muslimische Haltung gegenüber den USA wird von mehreren Faktoren bestimmt. Die USA haben ihre politische Strategie im Falle des Irak mit der Behauptung gerechtfertigt, er sei eine Bedrohung für seine Nachbarn und für die USA selbst und er verfüge über Massenvernichtungsmittel. Die USA und ihre Verbündeten haben aber weitere UN-Waffeninspektionen für sinnlos erklärt und abgelehnt. Sie bestanden auf einen Regimewechsel und strebten angeblich die Befreiung Iraks von seinem „bösen“ Herrscher an, um eine Demokratie im Land aufzubauen. Wie viele auf der Welt fragte sich die Mehrheit der Muslime, warum, wenn der Irak so eine Bedrohung darstellt, es die USA sind, die besorgt waren, und nicht seine Nachbarn? Die UN-Inspekteure untersuchten gerade – und mit Erfolg – den Vorwurf, Irak besitze Massenvernichtungswaffen. Sie machten Fortschritte, wenn auch langsam. Warum also sollte man den Inspekteuren nicht erlauben weiterzuarbeiten, bis klar geworden wäre, ob der Irak über Massenvernichtungswaffen verfügte?

Die muslimische Welt sieht auch andere Fälle von doppeltem Maßstab und Widersprüchlichkeit in der Haltung der USA. Sie vergleicht Washingtons Vorgehen im Irak mit dem gegenüber Nordkorea, das zugegeben hat, bereits Nuklearwaffen zu besitzen, Raketentests durchgeführt und die UN-Beobachter des Landes verwiesen hat. Hier sagt die Bush-Administration, Diplomatie sei immer noch die geeignete Antwort. Die muslimische Welt zieht daraus den Schluss, dass Irak aus einer Reihe anderer Gründe ins Visier genommen wurde: Es handelte sich um eine „offene Rechnung“ für die USA; es ist ein muslimisches Land; es besitzt die zweitgrößten Erdölreserven der Welt; es hat das größte Potential in der arabischen Welt, um gegen Israel vorzugehen; die Besetzung Iraks ist wahrscheinlich Teil eines größeren Plans, der die strategische Kontrolle über den Nahen Osten und Zentralasien anstrebt.

Wie die übergroße Mehrheit der Länder und Völker dieser Welt sahen die Muslime diesen Krieg gegen den Irak unter Führung der USA als vollkommen unnötig, ungerecht und ohne jegliche Legitimation an, da der Einsatz von Gewalt nicht vom UN-Sicherheitsrat autorisiert worden war. Die neue US-Doktrin der „vorbeugenden Schläge“ (*pre-emptive strikes,* nach der neuen „Nationalen Sicherheitsstrategie der USA“ vom September 2002) wird in den meisten muslimischen Ländern verurteilt. Auch wenn ihre Regierungen das anders sehen mögen, betrachten viele Völker die USA als eine Bedrohung für den Weltfrieden und die internationale Ordnung, da sie das Völkerrecht und die internationalen Normen missachten, wenn sie nicht ihren eng definierten Hegemonialinteressen entsprechen.

Hier ist die Feindseligkeit nicht gegen den Westen insgesamt gerichtet, da viele westliche Länder und Völker auch gegen den Krieg waren. Sie richtet sich nur gegen die USA und ihre Verbündeten. Auch in dieser Hinsicht hat der Krieg gegen Irak das Bild des Westens in der muslimischen Welt verändert. Er (der Westen) wird nicht länger, zumindest in dieser wichtigen Frage, als einheitlicher Block und gleichmäßig feindselig gegenüber muslimischen Interessen angesehen. Immerhin standen eine Reihe wichtiger Staaten im Westen – wie Frankreich und Deutschland – und viele Menschen in der gesamten westlichen Welt in Verteidigung einer gemeinsamen Sache auf Seiten der muslimischen Welt. Auch sie teilten das Gefühl von Ohnmacht und Hilflosigkeit, das die muslimische Welt angesichts der erlebten Ungerechtigkeit durch die amerikanischen Politik bereits lange kennt.

Sabine Riedel

Der Islam als Faktor in der internationalen Politik

I. Problemstellung

Mit den Anschlägen auf das World Trade Center vom 11. September 2001 rückte ein Thema ins Zentrum der Weltöffentlichkeit, nämlich die Bedrohung der westlichen Zivilisation durch islamistische Gewalt.[1] In einer Rede am 20. September 2001 vor dem Kongress der Vereinigten Staaten traf US-Präsident George W. Bush folgende Einschätzung zum Netzwerk der al-Qā^cida: „Diese Gruppe und ihr Führer – eine Person namens Osama Bin Laden – werden mit vielen anderen Organisationen in verschiedenen Ländern in Verbindung gebracht, einschließlich des Ägyptischen-Islamischen Dschihad und der Islamischen Bewegung Usbekistans. Es gibt Tausende dieser Terroristen in mehr als 60 Ländern. Sie werden in ihren eigenen Ländern und Nachbarschaften rekrutiert und in Lager wie beispielsweise in Afghanistan gebracht, wo sie in der Taktik des Terrors ausgebildet werden.“[2]

Auch wenn keine Regierung der islamischen Welt konkret der Unterstützung terroristischer Gruppen beschuldigt wird, so enthält dieses Zitat dennoch eine ganz wesentliche Kernaussage: Mit der unterschwelligen These, dass alle 57 Mitgliedstaaten der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) für eine potentielle Mittäterschaft islamistischer Gewalt in Betracht kämen, wird ein für die westliche Welt und die internationale Politik äußerst relevantes Bedrohungsszenario begründet. Es tradiert und belebt das jahrhundertealte westliche Bild vom Islam als „einer eroberungslustigen, kriegerischen und theokratischen Religion“[3]. Mit dieser Einschätzung steht der französische Islamwissenschaftler Alexandre del Valle nicht allein, sondern befindet sich in einem Kreis anerkannter Orientalisten und Politikwissenschaftler. So behauptet Bernard Lewis, Mitherausgeber der Encyklopedia of Islam, dass sich im Islam die Frage nach der Trennung von Kirche und Staat nie stellte, weil dazu einfach die theoretische und historische Basis fehlten.[4] Er prägte den Ausdruck „Kampf der Kulturen“, der den amerikanischen Politologen Samuel Huntington zu seinem gleichnamigen Buch inspirierte.[5] Darin verlängert er Lewis’ Einschätzung zu der generalisierenden Aussage, dass im Gegensatz zur universalistisch angelegten westlichen Kultur andere Kulturkreise die Trennung von Kirche und Staat ablehnten: „Im Islam ist Gott der Kaiser; in China und Japan ist der Kaiser Gott; in der Orthodoxie ist Gott des Kaisers Juniorpartner.“[6] Deshalb stünden in der islamischen Welt die religiösen Werte denen des säkularen westlichen Kulturkreises prinzipiell ablehnend bis feindlich gegenüber.[7]

Diese Kernthese zieht sich ebenso in Deutschland wie ein roter Faden durch die aktuellen Debatten um den Islam und dessen Verhältnis zur Gewalt. Nicht nur in den *Frankfurter Heften* wiederholt sich die Aussage, „im Machtbereich des Islam“ habe es „keine der europäischen Reformation, Aufklärung und Säkularisierung vergleichbare Modernisierung“ gegeben.[8] Namhafte deutsche Islamwissenschaftler bieten hierfür die Vorlagen und sprechen wie z. B. Tilman Nagel von einer „islamischen Verknüpfung von Glaube und Staat“, so dass Säkularisierungsprozesse nur jüdisch-christlichen Gesellschaften vorbehalten blieben.[9]

Diese Liste ließe sich beliebig erweitern, die unabhängig von sachlich fundierten Einwänden diese Säkularisierungsthese täglich aufs Neue reproduzieren und damit unser Verhältnis zur islamischen Welt so folgenreich prägen. Angesichts des Behar-

1 Dieser Beitrag beruht auf einem Vortrag, der am 4. 12. 2002 in der Universität Magdeburg im Rahmen eines Habilitationsverfahrens an der Fakultät für Geistes-, Sozial- und Erziehungswissenschaften im Fach Politikwissenschaft gehalten wurde.

2 Vgl. Rede des amerikanischen Präsidenten George W. Bush vor einer gemeinsamen Sitzung des Kongresses am 20. 9. 2001, in Washington, DC (Auszüge), in: Internationale Politik, 56 (2001) 12, S. 101 (www.dgap.org/IP/ip0112/).

3 Vgl. Alexandre del Valle, Der Islam ist kriegerisch. Auch der Westen hat seine Reform verhindert, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 18. 11. 2001, S. 11.

4 Vgl. Bernard Lewis, Kaiser und Kalifen. Christentum und Islam im Ringen um Macht und Vorherrschaft, München 1996, S. 312 (vgl. die Originalausgabe: Islam and the West, New York 1993).

5 Vgl. Samuel P. Huntington, Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 1996, S. 341 (vgl. die Originalausgabe: The Clash of Civilizations, New York 1996).

6 Ebd., S. 100.

7 Vgl. ebd., S. 340.

8 Johannes Kandel, Muslime im säkularen Staat, in: Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte, (2001) 5, S. 273.

9 Tilman Nagel, Die Heilsbotschaft als Machtpolitik. Die islamische Verknüpfung von Glaube und Staat, in: Neue Zürcher Zeitung vom 2./3. 3. 2002, S. 49.

rungsvermögens solcher Stereotypen drängt sich ein Verdacht auf: Könnte es sein, dass diese These eines modernisierungsfeindlichen und antiwestlichen Islam letztlich mehr über die religiös begründeten Bedrohungsängste westlicher Gesellschaften aussagt als über den Orient selbst? Entwickelt eine solche Bedrohungsperzeption nicht erst den Faktor Religion zum Instrument von Politik? Soll sie gar die Außenpolitik säkularer Staaten gewissermaßen religiös legitimieren? Eine von Gott verliehene Macht müsste sich keinem Pluralismus von Mächten und deren internationaler Ordnung beugen.

Wenn dieser Beitrag den Islam als Faktor in der internatonalen Politik näher untersuchen möchte, so sind insgesamt zwei Ebenen zu berücksichtigen: Zum einen ist dies die Ebene der staatlichen Akteure, d. h. die traditionelle Ebene der internationalen Politik. Hier interessiert uns die Frage, wie sich in den politischen Systemen der islamischen Welt das Verhältnis von Staat und Religion gestaltet. Ist es tatsächlich so, dass an ihnen der Modernisierungsprozess vorbeigegangen ist und sie überwiegend islamistische Systeme darstellen? Auf der zweiten Ebene haben wir dann nichtstaatliche oder gar private Akteure, die einen immer größeren Einfluss auf die Entwicklung der internationalen Beziehungen nehmen. Hierzu gehören sowohl islamische Stiftungen und Parteien wie auch islamistische Akteure, zu denen auch terroristische Gruppen gehören, wie z. B. die al-Qāᶜida des Osama Bin Laden. Hier stellt sich die Frage als Herausforderung an die internationale Politik: Wie groß ist die Reichweite dieser Netzwerke? Von wem werden sie unterstützt und finanziert?

II. Politischer Islam, islamischer Fundamentalismus, Islamismus

Eine wichtige Bemerkung muss vorangestellt werden: Zahlreiche Autoren verwenden die genannten Begriffe, ohne dem Leser zu erklären, was sie darunter genau verstehen. Dies fällt beim Ausdruck „politischer Islam“ besonders ins Auge. Zu welchen anderen Begriffen setzt er sich ins Verhältnis oder grenzt er sich ab? Etwa zu einem „unpolitischen Islam“? In diesem Fall hätten wir den Grad des zielgerichteten und handlungsorientierten Auftretens als Bestimmungskriterium ausgewählt.

1. Politischer Islam

Setzen wir voraus, dass sich der „politische Islam“ durch den hohen Grad an politischer Aktivität definiert und sich somit als Gegenpol zur passiven Masse der Gläubigen des Islam versteht, so bleibt dennoch die Frage unbeantwortet, welche Akteure ihn eigentlich vertreten. Den Islam als Religionsgemeinschaft können aber nur die islamischen Geistlichen repräsentieren, zu denen je nach Glaubensrichtung Imame (*imām* – Vorbeter), Mullahs (*mullāh* – Gelehrter), islamische Wissenschaftler (*ᶜulamā'*) und islamische Rechtsgelehrte (*fuqahā'*) gehören. Doch wenn derzeit von „Führern des politischen Islam“ z. B. in der Türkei gesprochen wird,[10] ist ausschließlich die Rede von Vertretern politischer Bewegungen, die ihre Programme nach religiösen Werten ausgerichtet haben. Damit wird jedoch die Unterscheidung zwischen politischen und religiösen Akteuren aufgegeben und stillschweigend die These akzeptiert, es gebe im Islam keine Trennung von Kirche und Staat.

Die genuine Frage der Politikwissenschaft, wie sich Herrschaft legitimiert und wie sich in dem betreffenden Staat speziell das Verhältnis zwischen Religion und Politik institutionell gestaltet, lässt sich mit dem Begriff des „politischen Islam“ nicht sinnvoll bearbeiten. Denn mit der Annahme einer „islamischen Verknüpfung von Glaube und Staat“ erübrigt sich die Analyse einer möglichen gegenseitigen Instrumentalisierung. Die Unterscheidung zwischen der religiös legitimierten Herrschaft eines weltlichen Führers und der weltlich legitimierten Herrschaft eines Klerus, d. h. eines theokratischen Systems, wäre demnach nur eine formale und ohne weiteren Erkenntnisgewinn.

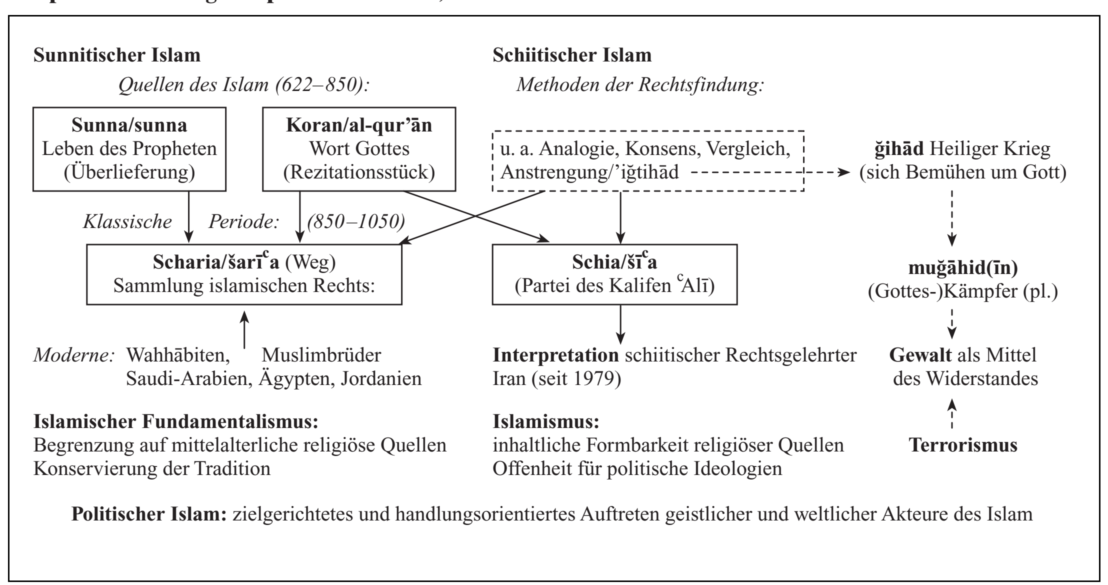
2. Islamischer Fundamentalismus

Im Gegensatz zum Begriff des „politischen Islam“ setzen die beiden anderen Begriffe, der „islamische Fundamentalismus“ sowie der „Islamismus“, voraus, dass es in der islamischen Welt sehr wohl eine Säkularisierung und damit einen Modernisierungsprozess gegeben hat. Andernfalls könnten wir heute nicht von einem islamischen *Fundamentalismus* sprechen bzw. von islamischen Bewegungen, die ihre religiösen Grundlagen in Gefahr sehen und zu den Ursprüngen ihrer Religion zurückfinden wollen.

Doch zu welchem Fundament ihrer Religionslehre können Muslime überhaupt zurückkehren? Was bedeutet der Fundamentalismus im Islam? Über diese Frage haben sich die Muslime von Anfang an, also schon kurz nach dem Tod des Religionsstifters Mohammed Mitte des 7. Jahrhunderts, zerstritten. Die Muslime spalteten sich nämlich bei der Frage um dessen geistige und politische Nachfolge, d. h. um die Besetzung des Kalifats, in

10 Vgl. Günter Seufert, Neue pro-islamische Parteien in der Türkei, Studie der Stiftung Wissenschaft und Politik, Berlin, März 2002, S. 6 (www.swp-berlin.org).

Graphik 1: Die Begriffe politischer Islam, islamischer Fundamentalismus und Islamismus



Quelle: Eigene Zusammenstellung.

Sunniten und Šiiten. Der Titel Kalif (*halīfa*) bedeutet soviel wie „Nachfolger" (Mohammeds) und „Stellvertreter" (Gottes) und kennzeichnete sowohl den weltlichen Herrscher wie auch den „Fürst der Gläubigen" (*amīr al mu'minīn*) und Vorbeter des Freitagsgebets (*imām*).[11]

Während die Šiiten das Amt des Kalifen als erblich betrachteten und meinten, dieses Amt müsse an den nächsten engsten Verwandten des Religionsstifters übergehen, genügte es den Sunniten, dass jemand aus dem Stamm des Propheten zu dessen Nachfolger bestimmt wird. Wichtig war ihnen vor allem die so genannte Sunna des Propheten, d. h. die Überlieferung von dessen Lebensweise. Anhand verschiedener Berichte (*hadīth*) und Belegketten (*isnād*) wurde sie rekonstruiert und zum Vorbild des Muslimseins bestimmt. Darüber hinaus diente die Sunna zur Weiterentwicklung des islamischen Rechts, die unter abbasidischer Herrschaft ab Mitte des 8. Jahrhunderts allmählich in die Hand islamischer Wissenschaftler (*ᶜulamā'*) übergegangen war und verschiedene Rechtsschulen begründete. Wenn heute islamische Fundamentalisten des sunnitischen Islam zu den ursprünglichen Quellen ihres Glaubens zurückfinden wollen, so stehen sie vor einem Problem: Sie verkennen, dass die *Šarīᶜa* kein unveränderbares Recht darstellt. Vielmehr ist die *Šarīᶜa* eine über Jahrhunderte gewachsene Sammlung, Systematisierung und Interpretation des islamischen Rechts und damit letztlich ein von Menschenhand gefertigter und entwickelter Rechtskorpus.

11 Vgl. Ralf Elger (Hrsg.), Kleines Islam-Lexikon. Geschichte. Alltag. Kultur, München 2001[3], hier S. 154; vgl. ebenso: Gerhard Endreß, Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte, München 1997[3], hier S. 44 f.

3. Islamismus

Wie sieht der islamische Fundamentalismus dagegen unter den Šiiten aus, die das Kalifat als erblich ansahen und darauf bestanden, dass dieses Amt einem Nachkommen ᶜAlīs übertragen werden müsse? So bezeichnet der Name Šiiten bis heute die Anhängerschaft, d. h. die „Partei", ᶜAlīs – eines der ersten vier Kalifen. Wie erwähnt haben diese die Sunna des Propheten von Anfang an als Rechtsquelle abgelehnt. Für sie wäre es ein einfaches, sich auf den Koran als einzige Quelle zu beschränken und die gesamte Rechtsentwicklung der klassischen Periode abzulehnen. Doch im šiitischen Islam gibt es eine Besonderheit, die für unsere Begriffsbestimmung entscheidend ist. Unter den Šiiten konnten nämlich islamische Rechtsschulen überleben, die von der sunnitischen Tradition rasch verdrängt oder marginalisiert worden waren. Dazu gehören u. a. solche Schulen, die sich bei der Auslegung der Quellen auch rationaler Argumente bedienten. Als Methoden der Wahrheitsfindung im islamischen Recht sind z. B. zu nennen die Analalogie, der Konsens unter den Gelehrten, der Vergleich und die Anstrengung bei der Exegese (*'iǧtihād*). Diese Elemente haben sich bis heute nicht nur im sunnitischen, sondern vor allem im šiitischen Islam erhalten.

Im Unterschied zum sunnitischen Fundamentalismus sind also die iranischen Mullahs nicht auf eine

buchstabengetreue Auslegung mittelalterlicher Rechtsquellen aus der Šarīᶜa angewiesen, sondern in der Lage, die šiitische Lehre für eine flexible Interpretation des Islam zu nutzen. Ihre Lehrgebäude können sie sogar mit einer modernen Ideologie verbinden und damit den Griff nach der weltlichen Macht in Form einer Theokratie legitimieren. Begünstigt wurde eine solche Entwicklung durch eine weitere Besonderheit des siitischen Islam: Im Gegensatz zum sunnitischen Islam entstand im Verlauf des 16. Jahrhundert allmählich eine Hierarchie unter der islamischen Geistlichkeit, d. h. ein šiitischer Klerus. Je nach Position konnte nun ein islamischer Gelehrter einen geringeren oder auch einen größeren Einfluss auf die Auslegung der šiitischen Lehre haben.[12] Aus diesem Grund schlägt der Islamwissenschaftler Heinz Halm vor, im Falle des Iran nicht von einem islamischen Fundamentalismus, sondern vom Islamismus zu sprechen.[13]

Ein Begriff sollte noch kurz erklärt werden, nämlich der „*ğihad*“ – d. h. der Heilige Krieg. Er geht zurück auf eine wichtige Methode der islamischen Rechtsfindung, nämlich auf die Anstrengung bei der Exegese (*'iğtihād*) der islamischen Rechtsquellen, und bedeutete ursprünglich „das Sich-Bemühen-um-Gott“. Von diesem Wortstamm leitet sich die Bezeichnung „*muğāhidīn*“ ab, d. h. die „Gotteskrieger“. Danach haben sich in der Moderne nicht nur religiöse Bewegungen, sondern auch säkulare Widerstandsorganisationen benannt.

III. Die islamische Staatenwelt zwischen Modernisierung und Re-Islamisierung

Die begriffliche Unterscheidung zwischen einem islamischen Fundamentalismus, der unsere moderne Welt mit den Augen einer mittelalterlichen Theologie betrachtet und begrenzt, und einem Islamismus, dessen Lehre offen ist für verschiedene ideologische Strömungen unserer Zeit, hat nicht nur seine inhaltliche Berechtigung. Mit ihr kann man auch die Unterschiede in den politischen Systemen derjenigen Staaten besser verstehen, die sich selbst als islamisch bezeichnen. So eignet sich das mittelalterliche religiöse Rechtssystem der Šarīᶜa, d. h. also der islamische Fundamentalismus, offenbar ideal zur politischen Legitimation einer Monarchie.

1. Das politische System Saudi-Arabiens

Hierfür ist Saudi-Arabien ein besonders interessantes Beispiel, wo sich die weltliche Macht durch den Wahhābismus legitimiert, eine islamisch-fundamentalistische Strömung aus dem 18. Jahrhundert. Die arabische Halbinsel hat schon seit jeher eine große Bedeutung für die Muslime weltweit, weil sie die heiligen Stätten des Islam beherbergt, nämlich Mekka und Medina als Wirkungs- und Geburtsstätte des Religionsstifters Mohammed. Die ältesten Spuren der heutigen saudischen Königsfamilie gehen auf den Stammesfürsten Muhammad Ibn Saᶜūd zurück, der um 1750 eine Allianz mit dem Religionsgelehrten Muhammad Ibn ᶜAbd al-Wahhāb einging. Sein Bündnis mit der ersten Bewegung islamischer Fundamentalisten, die sich eine strenge und buchstabengetreue Auslegung des Korans und der Sunna auferlegt hatten, zielte darauf, das Territorium der arabischen Halbinsel der Herrschaft des osmanischen Sultans zu entreißen. Dies gelang einem seiner Nachkommen, nämlich ᶜAbd al-ᶜAzīz II. – bekannt als Ibn Saᶜūd –, allerdings erst nach dem Ersten Weltkrieg und mit britischer Unterstützung, d. h. durch den legendären Lawrence von Arabien. Im Jahre 1932 wird der Staat offiziell zum Königreich Saudi-Arabien erklärt.[14]

Sein politisches System ist eine der ganz wenigen absoluten Monarchien, die es weltweit noch gibt. Es kennt weder ein Parlament noch Parteien oder gar Gewerkschaften. Der König regiert nach dem Vorbild der mittelalterlichen Šarīᶜa, d. h. nach islamischen Rechtsvorschriften aus dem Koran und der Sunna nach der wahhābitischen Schule. Doch ist er nicht nur Staats- und Regierungsoberhaupt in einer Person, sondern entsprechend dem mittelalterlichen Gesellschaftsideal auch geistiges Oberhaupt der saudischen Muslime. Grenzen seiner Macht bestehen auf politischer Ebene nur in Person der 120 Mitglieder des Konsultativrates (*mağlis aš-šura*), die der König alle vier Jahre selbst ernennt. Dessen mehrheitlich gefassten Beschlüsse werden dem vom König ernannten Ministerrat vorgelegt, der sie wiederum an den König weiterleitet. An politischen Schlüsselpositionen sowie in der Verwaltung sitzen etwa 5 000 Prinzen aus der Herrscherdynastie.

Doch auch auf religiöser Ebene gibt es geringfügige Einschränkungen. Denn der König ist zwar geistliches Oberhaupt und zudem Hüter der

12 Vgl. Heinz Halm, Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution, München 1994, S. 120 f.

13 Vgl. ders., Islam und Islamismus. Eine notwendige Begriffsklärung, in: Evangelische Kommentare (Evkomm), (1995) 3, S. 147–149.

14 Vgl. Johannes Reissner, Libyen und Saudi-Arabien, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hrsg.), Der Islam in der Gegenwart, Frankfurt/M. 1989[2], S. 337 f.

heiligen Stätten Mekka und Medina. Doch wacht nicht er, sondern die islamischen Wissenschaftler (*'ulamā'*) und Rechtsgelehrten (*fuqahā'*) über die Einhaltung der Šarī^ca. Da der Islam per Verfassung auf die Lehrmeinung des Wahhābismus festgelegt ist, beruft der König Anhänger dieser Lehre in ein nichtstaatliches Gremium von islamischen Geistlichen, welche die Einhaltung der religiösen Gesetze im gesamten öffentlichen Leben kontrollieren. Die Folgen sind eine strenge asketische Lebensweise, ein Verbot von Kinos und Theater, d. h. eine völlige Kontrolle über sämtliche Kulturveranstaltungen. Diesem Traditionalismus ist es auch zu verdanken, das die Analphabetenrate unter den Frauen 1995 noch 50 Prozent betrug.[15]

2. Das politische System der Republik Iran

Betrachten wir als zweites das politische System eines Staates, das nicht von der sunnitischen, sondern von der šiitischen Glaubensrichtung her die Trennung von Staat und Religion ablehnt, nämlich das der Republik Iran. Hier diente der Islam als ideologische Grundlage nicht etwa zur Festigung einer Monarchie; vielmehr trug er entscheidend zum Sturz eines monarchischen Regierungssystems bei. Die Tatsache, dass der frühere persische Schah in seiner Politik der Säkularisierung vom Westen unterstützt wurde, war vielleicht eine besondere Triebfeder für die ideologische Rolle der Religion zur sozialen Mobilisierung einer Revolution.

Welche Rolle spielt die Religion im politischen System der Islamischen Republik Iran? Statt des allmächtigen Königs wie im Falle Saudi-Arabiens steht der Religionsführer an der Spitze des Staates. Er wurde aus der Mitte eines Expertenrats von 86 šiitisch-muslimischen Geistlichen gewählt. In seiner Kompetenz liegt die Wahl der Kandidaten für das Amt des Staatspräsidenten, der alle vier Jahre durch das Volk gewählt wird. Der Präsident bestimmt den Ministerrat und führt selbst die Regierungsgeschäfte. Da das iranische Volk alle vier Jahre auch ein Parlament wählt, das gegen die Regierung ein Misstrauensvotum mit Zweidrittelmehrheit durchsetzen kann, ist Iran vom Regierungssystem her eine Präsidialdemokratie. Die demokratischen Elemente werden allerdings durch die mächtige Stellung des Religionsführers geschwächt: Er kann über den von ihm ernannten Wächterrat aus muslimischen Geistlichen ein Veto gegen alle Parlamentsbeschlüsse einlegen und so das Parlament kontrollieren. In Streitfällen entscheidet dann ein weiteres Gremium – eine Versammlung muslimischer Geistlicher natürlich im Geiste einer ganz speziellen šiitischen Religionslehre, die vom Religionsführer vertreten wird. Diese Religionslehre gehört nicht zur Tradition der iranischen Mullahs, sondern wurde erst durch Religionsführer Ajatollah Khomeini populär.[16]

3. Dominanz der weltlichen oder geistlichen Macht?

Die Gegenüberstellung dieser beiden Staaten führt uns die gesamte Spannbreite vor Augen, zwischen der sich die Regierungssysteme der islamischen Welt bewegen: Wie in unserer westlichen Staatenwelt stehen sich auch im Orient zwei Systempole als Antipoden gegenüber: Auf der einen Seite haben wir das Modell der weltlichen Macht, die sich nicht nur religiös legitimiert, sondern die religiöse Macht völlig kontrolliert. Wie beschrieben, ist Saudi-Arabien ein ideales Beispiel für einen solchen Cäsaropapismus. Auf der anderen Seite jedoch erkennen wir am Beispiel Irans das Modell einer Theokratie, in dem sich der Klerus die staatliche Macht vollständig untergeordnet hat. Allein aus dieser empirischen Beobachtung heraus lassen sich für unser Verständnis von der islamischen Welt wichtige Schlussfolgerungen ziehen:

Der Vergleich zeigt *erstens*, dass die von vielen Orientalisten behauptete wesenhafte Verknüpfung von Staat und Religion auch in der modernen islamischen Welt längst nicht mehr existiert. Denn solche Regierungssysteme, die sich unter dem Einfluss historischer Vorbilder als islamisch bezeichnen, sind in Wirklichkeit von einem klaren Dominanzverhältnis geprägt, in dem entweder die weltliche oder die geistliche Macht die jeweils andere beherrscht.

Die islamischen Regierungssysteme sind *zweitens* im Gegensatz zu ihrem äußeren Anschein moderne Formen der Herrschaft. Nach Meinung des ägyptischen Islamwissenschaftlers Nasr Hamid Abu Zaid war bis zum 19. Jahrhundert „die Idee, dass der Islam gleichzeitig Religion und Staatsform, dīn w dawla, sein könnte, schlicht inexistent“. So weist er darauf hin, dass sich ab dem 8. Jahrhundert „eine Trennung zwischen Palast und Moschee“ vollzog, da die Rechtssprechung in die Hände islamischer Gelehrter überging.[17] Dieses vormoderne Verhältnis zwischen weltlicher und geistlicher Macht lässt sich wie im Christentum als ein symphonisches deuten.

15 Vgl. Alain Gresh, Saudi-Arabien riskiert Öffentlichkeit, in: Le Monde diplomatique vom 17. 5. 2002.

16 Vgl. Udo Steinbach, Iran, in: W. Ende/ders. (Anm. 14), S. 220–236; ebenso (www.proasyl.de/lit/iran/).

17 Vgl. Nasr Hamid Abu Zaid, Der Islam, die Muslime und der Westen. Zur Frage nach der Wandlungsfähigkeit des Islam, in: Neue Zürcher Zeitung vom 2. 3. 2002, S. 55.

Graphik 2: Staat und Religion in den politischen Systemen der islamischen Welt

Dominanz weltlicher Herrschaft

Dominanz geistlicher Herrschaft

König/Saudi-Arabien
sunnitischer Wahhābismus

Mittelalterliche **Symphonie**
von Staat und Religion

Taliban/Afghanistan
sunnitischer Wahhābismus

Revolutionsführer
Qadhdhāfī in Libyen

Cäsaropapismus
weltliche Macht
religiös legitimiert

Theokratie
weltliche Herrschaft
islamischer Geistlicher

Religionsführer/Iran
šiitische Lehre Khomeinis

Šarīᶜa-Recht in:
Ägypten, Algerien
Tunesien, Pakistan etc.

Politische
Instrumentalisierung
des Islam

Kolonialisierung
Modernisierung

Mullas/Imame
unterstützen politische
Bewegungen und
Parteien

politisierter Islam
Religion verfolgt
politische Ziele

Staatsbildungen im
postsowjetischen Raum

Politische Religion
Politik ersetzt Religion

Laizismus/Türkei
Kemalismus

Moderne: Säkularisierung
Trennung von Staat und Religion

Re-Islamisierung

Re-Islamisierung

Jordanien, Irak, Syrien ect.

Quelle: Eigene Zusammenstellung.

Die Aufkündigung der Symphonie zwischen Staat und Religion in der Moderne hat *drittens* ganz offensichtlich zu unterschiedlichen Regierungssystemen geführt. Da diese Differenz auch unter islami(sti)schen Systemen sichtbar wird, lässt sich schlussfolgern, dass sich durch den Islam kein bestimmtes Regierungssystem begründen lässt. Darauf hat schon eine Reihe von islamischen Religionsgelehrten hingewiesen, u. a. der Ägypter ᶜAlī ᶜAbd ar-Rāziq. In seinem Buch „Der Islam und die Grundlagen politischer Herrschaft" vertrat er schon im Jahre 1925 die These, dass die Frage des politischen Systems der freien Entscheidung der Menschen überlassen sei.[18]

4. Schleichende Re-Islamisierungsprozesse

Ein Blick auf die islamische Welt zeigt, dass im Verlauf des 20. Jahrhundert die meisten Staaten mehr oder weniger säkulare Systeme hervorgebracht haben. Hier sei in aller Kürze auf die Zeit der Kolonialherrschaft verwiesen, als deren Folge weltliche Ideologien erstarkten, wie z. B. der arabische Nationalismus in Nordafrika und im Nahen Osten. Erst unter dem Einfluss einer weltweit einsetzenden Re-Sakralisierung, die in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts einsetzte und alle Weltreligionen ergriff, wurde auch die islamische Welt zunehmend von Re-Islamisierungsprozessen beeinflusst.[19] Die *Graphik 2* bemüht sich um eine systematisierte Darstellung dieser Prozesse. Grundlage und Anregung für diese Skizze bot die Begriffsanalyse des amerikanischen Politologen Juan J. Linz.[20]

Die Re-Islamisierung geschah in jedem Land unterschiedlich und mit verschiedener Intensität: Ägypten z. B. veränderte im Jahre 1979 einen Artikel seiner Verfassung, in dem es von nun an hieß: „Die Grundlagen des islamischen Rechts sind eine Hauptquelle der Gesetzgebung." Wie bei Miklos Muranyi nachzulesen, war dies zunächst Quell heftiger Meinungsverschiedenheiten. Denn alsbald stellte sich die Frage, zu welchen islamischen Quellen eine „Rekonstruktion des Urislam" zurückführen sollte.[21] Wie bereits erwähnt, hat es „die Šarīᶜa" als einheitliches Rechtsgebäude nie gegeben, sondern sie war stets ein dynamischer, d. h. von verschiedenen Schulen abhängiger

18 Vgl. Rudolph Peters, Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus, in: W. Ende/U. Steinbach (Anm. 14), S. 127 f.

19 Vgl. Gilles Kepel, Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München 1991, vgl. Originalausgabe: La Revanche de Dieu. Chretiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde, Paris 1991.

20 Vgl. Juan J. Linz, Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatz-Ideologie gegen Ersatz-Religion, in: Hans Maier (Hrsg.), ‚Totalitarismus' und ‚Politische Religionen'. Konzepte des Diktaturvergleichs, in: Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Band 16, München 1996, S. 129–170.

21 Vgl. Miklos Muranyi, Ägypten, in: W. Ende/U. Steinbach (Anm. 14), S. 347.

Rechtskorpus. Ähnliche Dispute gab es in anderen Ländern der islamischen Welt, die ebenfalls ihr nationales Rechtssystem gegenüber der Šarīᶜa geöffnet haben, so z. B. in Tunesien, Algerien, Marokko, der Westsahara und in anderen afrikanischen Staaten und nicht zuletzt auch im Königreich Jordanien.

Doch nur in einigen Ländern erfolgten Verfassungsänderungen zugunsten eines islamistischen Regierungssystems wie in Pakistan (1973), Iran (1979), Sudan (1986), Afghanistan (1990) und Jemen (1991). Das Beispiel Libyen zeigt uns, wie ein säkulares politisches System Schritt für Schritt islamisiert wurde: Es begann mit einer Verfassungsänderung im Jahre 1969, die den Islam zur Staatsreligion erhob. Im Jahre 1972 erfolgte die Einführung koranischer Strafen für Diebstahl und Straßenraub, 1973 Strafen für Ehebruch und 1974 die Strafe der Auspeitschung für den Alkoholgenuss. Im entscheidenden Jahr 1977 beschloss der Allgemeine Volkskongress unter seinem damaligen Generalsekretär Muᶜammar al Qadhdhāfdī eine Verfassungsreform. Seitdem wird nur noch der Koran, nicht jedoch die Sunna als Rechtsgrundlage akzeptiert.[22]

IV. Nichtstaatliche Akteure zwischen islamischen Stiftungen und islamistischen Netzwerken

Wie das Beispiel Libyen zeigt, wurden in den meisten Ländern der islamischen Welt die Re-Islamisierungsprozesse gerade nicht von oppositionellen Kräften, sprich von nichtstaatlichen Akteuren betrieben. Als Haupttriebfeder müssen vielmehr die herrschenden Eliten der jeweiligen Länder gesehen werden, die aus verschiedenen Gründen mit ihren Modernisierungsversuchen gescheitert waren – sei es im Rahmen sozialistischer Gesellschaftsentwürfe oder auf der Basis nationalstaatlicher Entwicklungsmodelle nach dem Vorbild des Panarabismus. Der Politikwissenschaftler Mir Ferdowsi drückt dies mit den folgenden Worten aus: „Die Hauptursache der fundamentalistischen Gewalt unserer Tage ist das völlige Versagen der herrschenden Regime – seien sie nun republikanisch oder monarchisch, sozialistisch oder kapitalistisch, progressiv oder konservativ – und zwar in allen Bereichen der Gesellschaft, der Wirtschaft, der Erziehung und der Kultur."[23]

Wenn sich heute auch Regimekritiker mit islamischen oder islamistischen Ideen zur Wehr setzen, so ist dies eine Antwort auf die politische Instrumentalisierung des Islam. Der ägyptische Islamwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid wies in einer Diskussion darauf hin, dass die Eliten mit ihren politischen Bezügen auf vermeintlich islamische Traditionen den Re-Islamisierungsprozess letztlich selbst geweckt und so den heutigen Diskursrahmen vorgegeben hätten.[24]

1. Instrumentalisierung des Islam durch führende politische Eliten

Viele Beispiele geben dieser Einschätzung Recht: Denn wenn Revolutionsführer Muᶜammar al Qadhdhāfdī islamisches Recht auf der Grundlage des Koran nach eigenem Gutdünken interpretiert, danach Parteien verbietet und öffentliche Ämter besetzt, so ist dies für eine Gesellschaft, die über Jahrhunderte den sunnitischen Glauben tradiert hat, äußerst befremdlich. Es ruft geradezu zwangsläufig oppositionelle Bewegungen auf den Plan. Diese reichen von konservativen politischen Kräften, die den Islam lediglich als Wertesystem ihres politischen Handelns betrachten, bis hin zu islamistischen Kräften, die das politische System im Gegensatz zur bestehenden politischen Ordnung allein nach ihrer angeblich „wahren" Glaubenslehre ausrichten wollen.

Ein anderes Beispiel hierfür ist Algerien. Dieses nordafrikanische Land begann bereits Anfang der sechziger Jahren im Zuge der Entkolonialisierung mit seiner Rückbesinnung auf eigene traditionelle Werte. Sechs Jahre vor Libyen – und zwar im Jahre 1963 – führte es mit der neuen Verfassung den Islam als Staatsreligion ein. Doch sollte der Re-Islamisierungsprozess anders als im afrikanischen Nachbarland verlaufen. Die Instrumentalisierung der Religion führte nicht zur Marginalisierung der sunnitisch-muslimischen Geistlichkeit Libyens. Vielmehr richteten die algerischen Machthaber offenbar nach dem Vorbild der Türkei ein „Ministerium für religiöse Angelegenheiten" ein, welches fortan die Imame auf ihre religiösen Ämter einsetzte.[25] Doch infolge der französischen Kolonialherrschaft und des Bruchs mit den eigenen Traditionen verfügte Algerien über keine

22 Vgl. J. Reissner (Anm. 14), S. 333 f.

23 Vgl. Mir A. Ferdowsi, Islamischer Fundamentalismus. Im Kampf der Kulturen oder die Krise des Entwicklungsstaates in der islamischen Welt, in: ders./Dietmar Herz/Marc Schattenmann (Hrsg.), Von himmlischer Ordnung und weltlichen Problemen. Festschrift zum 65. Geburtstag von Peter J. Opitz, München 2003, S. 331.

24 Vgl. Nasr Hamid Abu Zaid, Modernisierung des Islams – Islamisierung der Moderne. Ein Gespräch über Aufklärung, Religion und „europäische Werte", Schaubühne am Lehniner Platz, Berlin, 24. 11. 2002. Vgl. ders., Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses, Darmstadt 1996.

25 Vgl. Werner Herzog, Algerien. Zwischen Demokratie und Gottesstaat, München 1995, S. 144 f.

eigenen Ausbildungsstätten für religiöse Geistliche wie noch Tunesien, Marokko oder Ägypten. Zudem bevorzugt die Elite des Landes bis heute das Französische statt das Hocharabische als Bildungssprache.

Dies ist der ideale Nährboden für Fundamentalisten und Islamisten, wie sie sich in der Islamischen Heilsfront organisiert haben. Ihre Abkürzung FIS geht im Übrigen nicht auf einen arabischen, sondern auf den französischen Namen zurück, nämlich: „Front Islamique du Salud" (FIS). Sie nutzen die Jahrzehnte eines säkularen Gesellschaftssystems dazu, ihr Bild eines algerischen Islams zu rekonstruieren, der nicht viel mit eigentlichen Traditionen des Landes zu tun hatte. Weitaus gefährlicher ist eine Abspaltung der islamistischen FIS, nämlich die „Groupe islamique armé" (GIA), die das Regime auch mit militärischen Mitteln bekämpft. Die oppositionellen Gruppen des islamischen Spektrums unterscheiden sich daher zum einen hinsichtlich ihres Verständnisses vom Islam: Kritisieren die einen aus der Sicht ihrer religiösen Wertebasis die staatliche Instrumentalisierung ihrer Religion und das damit verbundene interessengeleitete Bild vom Islam, so ist für andere die Religion die Basis für den Entwurf alternativer Gesellschaftsmodelle und somit unter Umständen eine ideologische Grundlage ihres politischen Handelns.

2. Der Unterschied zwischen Gewalt und Terror

Ganz wesentlich jedoch ist die Unterscheidung der islamischen bzw. islamistischen Akteure auf nichtstaatlicher Ebene hinsichtlich ihrer Einstellung zur Gewalt. Hier reicht eine Unterscheidung zwischen friedlichen und gewaltbereiten Akteuren allein nicht aus. Der Islamwissenschaftler Peter Heine schätzt die Zahl der Islamisten, die gewaltbereit sind, auf höchstens zwei Prozent der muslimischen Bevölkerung.[26] Doch selbst davon können die wenigsten auch als Terroristen bezeichnet werden. Vielmehr setzen die meisten Islamisten vor allem dort Gewalt ein, wo ein gesellschaftlicher Konflikt eine lange Vorgeschichte hat, wie z. B. in Algerien oder in Israel/Palästina. Der Einsatz von Gewalt wird oft als eine Art der Selbstverteidigung gegen staatliche Willkür gerechtfertigt. Diese Feststellung will nicht etwa Gewaltakte verharmlosen. Vielmehr soll darauf hingewiesen werden, dass in einer Konfliktkonstellation nicht eine Partei als alleiniger Verursacher auszumachen ist, sondern auch immer die gesamte Konfliktstruktur berücksichtigt werden muss.

26 Vgl. Peter Heine, Terror in Allahs Namen. Extremistische Kräfte im Islam, Freiburg 2001.

Terroristen dagegen unterscheiden sich meist von solchen Organisationen, die ihren Aktionsradius vorwiegend auf der politischen und sozialen Ebene sehen und nur in bestimmten Situationen auch vor dem Einsatz von Gewalt nicht zurückschrecken. Der Terrorismus ist – wie der Soziologe Peter Waldmann schrieb – „die bevorzugte Gewaltstrategie relativ schwacher Gruppen. Terroristische Organisationen sind nicht stark genug, um ein Stück des nationalen Territoriums militärisch zu besetzen"[27]. Der Autor vertritt die These, dass sich Terroristen mit ihren schrecklichen Aktionen über rechtliche und moralische Konventionen hinwegsetzen, um damit einen Schockeffekt zu erzielen. Deshalb versteht Waldmann unter Terrorismus in erster Linie eine „Kommunikationsstrategie"[28], woraus sich Fragen nach den „Botschaften" und dem „Kommunikationsraum" ableiten. Der Terrorismus – auch der islamistisch begründete – ist demzufolge ein Phänomen unseres modernen Medienzeitalters.

Will man die Frage beurteilen, ob es reale Möglichkeiten gibt, bestehende Gewaltpotenziale in der islamischen Welt abzubauen und damit das Risiko von terroristischen Anschlägen zu verringern, so muss ein kritischer Blick auf die Regierungsverantwortung der betreffenden Staaten – also auf die staatlichen Akteure – gestattet sein.

3. Regierungen als Förderer von Islamisten

Dies wird gerade im Falle Algeriens deutlich. Dort hat das System einer teils verdeckten und teils offenen Militärdiktatur nicht nur einen gewaltsamen islamistischen Widerstand provoziert. In jüngster Zeit mehren sich Berichte, wonach Regierungsverantwortliche oder Exponenten des algerischen Militärs Terroraktivisten der islamistischen GIA decken. Verurteilte Straftäter würden vorzeitig entlassen und neue Anschläge stillschweigend geduldet. Damit wolle das algerische Militär dem Ansehen der Islamisten in der Bevölkerung schaden und die oppositionelle islamistische Heilsfront FIS schwächen, die sich von terroristischen Aktionen distanziert.

Die Reihe von Beispielen, in denen Regierungen gewaltbereite Organisationen finanziell unterstützen, um oppositionelle Rivalen aus dem Feld zu räumen, lässt sich fortsetzen. Es muss bedenklich stimmen, dass die Gründung der palästinensischen Hamas Anfang der achtziger Jahre von der israelischen Regierung und dem internen israelischen Geheimdienst Shabak politisch und finanziell unterstützt worden war. Die israelische Regierung

27 Peter Waldmann, Terrorismus. Provokationen der Macht, München 1998, S. 10 f.
28 Ebd., S. 12.

betrachtete wohl damals den islamischen Fundamentalismus als eine Art „gesundes Gegengewicht" zum arabischen Nationalismus der PLO Arafats.[29] Wie die aktuellen Entwicklungen zeigen, ist ihre Strategie zwar aufgegangen – die islamistischen Kräfte gewinnen unter den Palästinensern zusehends an Bedeutung –, doch zu welchem Preis.

So problematisch die Unterstützung islamistischer Gruppen im eigenen Land ist, verhängnisvoller noch für den Weltfrieden ist die Förderung gewaltbereiter Islamisten oder gar terroristischer Organisationen im Ausland durch die Regierungen verschiedener islamischer Staaten. Heute ist es kein Geheimnis mehr, dass beispielsweise die Muslime in Bosnien-Herzegowina während des Bürgerkriegs Anfang der neunziger Jahre Söldner aus verschiedenen islamischen Staaten angeworben hatten. Die unmittelbare Folge davon ist, dass der Einfluss des islamischen Fundamentalismus sowohl in Südosteuropa wie auch in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion enorm gestiegen ist. Saudi-arabische Stiftungen z. B. machen sich dabei die Tatsache zunutze, dass die dortigen Muslime seit Jahrzehnten in laizistischen Systemen lebten und somit vieles von der einheimischen Tradition des Islam verloren gegangen ist. So können ihre Islamgelehrten unbemerkt ganz neue islamische Rechtsschulen populär machen. Die Grenzen zwischen dem traditionellen islamischen Stiftungswesen und gewaltbereiten islamistischen Gruppen sind besonders in Transformationsgesellschaften fließend. Denn hier begünstigen ökonomische Krisen die Entstehung eines gesellschaftlichen Milieus, in dem soziale Probleme nicht mehr politisch gelöst, sondern in religiöse oder auch ethnische Konflikte transponiert werden.[30]

4. Internationale Unterstützung für Islamisten

Eine weitere, für die internationale Politik bedeutsame Beobachtung lässt sich anstellen: Die Parteinahme in religiösen oder ganz allgemein ethnischen Konflikten für eine Konfliktpartei geschieht nicht nur transnational, d. h. über staatliche Grenzen hinweg. Sie kann ebenso die Grenze nationaler oder religiöser Identitäten überschreiten. Ein interessantes Beispiel hierfür ist wiederum Libyen. Es ist allgemein bekannt, dass Revolutionsführer Qadhdhāfdī eine Zeit lang die baskische Terrororganisation ETA sowie die IRA in Nordirland unterstützt hat und damit nationale Konflikte in Europa beeinflusste. Doch auch im Fall Afghanistans können wir studieren, wie die Unterstützung gewaltbereiter Organisationen über religiöse Grenzen hinweg funktioniert. Dort konnte sich die Herrschaft der islamistischen Taliban nur deshalb etablieren, weil ihnen der Weg von Muǧāhidīn unter Führung Osama Bin Ladens bereitet worden war. Wie eine Studie der Hanns-Seidel-Stiftung dokumentiert, hatte CIA-Direktor William Casey im Jahre 1986 den US-Kongress von einer gemeinsamen Strategie mit dem britischen Geheimdienst überzeugt, Pakistan bei der Ausbildung islamistischer Gruppen zu unterstützen und sie in einem Guerillaangriff gegen die damaligen Sowjetrepubliken Tadschikistan und Usbekistan einzusetzen. Der amerikanische und der britische Geheimdienst versuchten auf diese Weise, die Nachschublinien der sowjetischen Truppen in Afghanistan abzuschneiden, um diese zum Rückzug zu zwingen:[31]

„Zwischen 1982 und 1992 erhielten ungefähr 35 000 radikale Muslime aus 43 islamischen Ländern des Mittleren Ostens, aus Nord- und Ostafrika, Zentralasien und dem Fernen Osten ihre Feuertaufe bei den afghanischen Mudschaheddin. (. . .) Am Ende hatten über 100 000 radikale Muslime direkten Kontakt mit Pakistan und Afghanistan und unterstanden dem Einfluss des Dschihad. (. . .) Keiner der Geheimdienste schien sich über die Konsequenzen im Klaren zu sein, die sich aus dem Zustandekommen von Tausenden islamischen Radikalen aus der ganzen Welt ergaben."[32]

V. Herausforderungen für die internationale Politik

Wenn wir nun abschließend ein Fazit ziehen wollen, so ist zunächst festzuhalten: Die Polarität zwischen den westlichen Ländern auf der einen Seite und der islamischen Staatenwelt auf der anderen existiert nicht. Dies zeigt die dargestellte Instrumentalisierung von „Gotteskriegern" durch staatliche Akteure der islamischen wie auch der westlichen Welt. Einige Staaten und außenpolitische Akteure schreckten nicht davor zurück, aus kurzfristigem Machtkalkül heraus gewaltbereite Organisationen zu fördern, die u. a. auf die Errichtung

29 Vgl. Albrecht Metzger, Der Himmel ist für Gott, der Staat für uns. Islamismus zwischen Gewalt und Demokratie, Göttingen 2000, S. 91.

30 Vgl. Sabine Riedel, Die Politisierung von Ethnizität in Transformationsgesellschaften. Das Beispiel Südosteuropa, in: WeltTrends, (Frühjahr 2003) 38, S. 61–74.

31 Vgl. Berndt Georg Thamm, Netzwerkterrorismus (Networkterrorism) – am Beispiel der transislamistischen „Basis" (al-Qa'ida), in: Reinhard C. Meier-Walser/Rainer Glagow (Hrsg.), Die islamische Herausforderung – eine kritische Bestandsaufnahme von Konfliktpotenzialen, aktuelle analysen 26, Hanns-Seidel-Stiftung, München 2001, S. 84.

32 Ahmed Rashid, Taliban – Afghanistans Gotteskrieger und der Dschihad, München 2001, S. 221, zit. in: ebd. S. 84.

eines islamistischen Staates abzielen. In dieser Frage scheint sich bei der US-Administration sowie bei vielen europäischen Politikern auch nach dem 11. September kein Umdenken abzuzeichnen. Schon vor Beginn des Irak-Kriegs wurden šiitische Oppositionsgruppen als politische Verbündete angesehen und eine Nachkriegsordnung akzeptiert, über die es hieß: „Der Islam ist Staatsreligion und die Scharia eine der Rechtsquellen, wobei die Glaubensfreiheit garantiert werden soll.“[33] Damit knüpft die westliche Staatengemeinschaft an die verhängnisvolle Tradition des 19. und 20. Jahrhunderts an, als aus partiellen außenpolitischen und geostrategischen Gründen „primitivste, antilaizistische islamistische Bewegungen“ unterstützt worden waren, wie z. B. der Wahhābismus der saudischen Königsdynastie.[34]

Angesichts der anhaltenden terroristischen Bedrohung und der prekären Lage in Afghanistan sowie im Irak am Rande neuer Bürgerkriege liegt es nahe, über alternative Strategien zum Umgang mit der islamischen Welt nachzudenken.[35] Deshalb sei abschließend noch einmal herausgestellt: Die aufgezeigte Heterogenität der islamischen Staaten steht dem vielfach suggerierten Bild einer monolitischen islamischen Welt entgegen. Selbst islam(ist)isch geprägte politische Systeme beruhen auf völlig unterschiedlichen Ordnungsvorstellungen. Das verweist auf die Tatsache, dass der Islam eine offene Religion ist, die kein bestimmtes politisches System begründet und nicht per se eine säkulare Entwicklung der Gesellschaften verhindert, in der sie gelebt wird. „Denn die Moderne – wie in der Tat auch der Modernismus in den verschiedenen Bereichen – ist nicht auf Europa beschränkt, sondern bildet eine universale Zivilisation.“[36]

---

33 Irakische Zangengeburt in London. Plattform, aber keine Führung für Saddams Opposition, in: Neue Zürcher Zeitung vom 17. 12. 2002.

34 Vgl. A. del Valle (Anm. 3).

35 Vgl. Michael Lüders, Nach dem Sturz der Taliban kein Frieden von Kabul bis Kaschmir, in: Internationale Politik Analyse, Friedrich-Ebert-Stiftung, März 2003.

36 Aziz al-Azmeh, Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie, Frankfurt/M. 1996, S. 38 (vgl. Originalausgabe: Islams and Modernities, London 1993).

Ulrike Freitag

Der Islam in der arabischen Welt

I. Einleitung

Arabisch ist die Sprache des Koran, des islamischen Offenbarungstextes. Dieser gilt den Muslimen, nicht zuletzt aufgrund seiner kunstvollen Sprache, als ein göttliches Wunder, das die Sendung des islamischen Propheten gewissermaßen beglaubigte. Damit besteht in den Augen vieler der gut 280 Millionen Araber ein besonderes Verhältnis zwischen ihnen und einer Religion, der inzwischen weltweit mehr als 1,2 Milliarden Menschen angehören.[1] Heute liegen die größten islamischen Staaten außerhalb der arabischen Siedlungsgebiete, es sind Indonesien, Pakistan, Bangladesch und Indien.[2]

Können nun Araber aufgrund der unbestreitbaren historischen Verbindung zwischen ihnen und dem Islam als authentischere oder zumindest als besonders gute Muslime angesehen werden? Eine solche Vorstellung wurde beispielsweise im frühen 20. Jahrhundert vorgetragen, als das Osmanische Reich politisch-militärisch in der Defensive war und die Forderung aufgestellt wurde, unter arabischer religiöser und politischer Führung die Region zu erneuern. Araber, so die Begründung, seien aufgrund des arabischen Charakters des Islam dazu in besonderer Weise berufen. Ein arabischer Botschafter, der lange in Indonesien gearbeitet hat, erklärte neulich, die dort vertretene „moderate" Form des Islam, der zufolge beispielsweise die Mehrehe abgeschafft worden sei, zeuge von einem falschen Verständnis der Religion. Dabei übersah er geflissentlich, dass auch in den meisten arabischen Staaten das islamische Familienrecht mittlerweile durch zivile Gesetzgebung modifiziert worden ist. Die Rolle des Islam in der arabischen Welt ist folglich keineswegs eine festgelegte und unwandelbare, vielmehr wird sie von Säkularisten ebenso wie von Islamisten immer wieder in Frage gestellt und neu zwischen ihnen ausgehandelt.

Es ist also zunächst zu fragen, inwieweit man tatsächlich von „einem Islam" in „der arabischen Welt" sprechen kann. Anschließend wird kurz auf die historischen Zusammenhänge zwischen Arabern und dem Islam eingegangen und dann die Frage nach der heutigen Rolle des Islam in ausgewählten arabischen Ländern gestellt. Dabei sollte man unterscheiden zwischen der institutionellen Position, die der Religion in den Verfassungen und Rechtssystemen der arabischen Staaten einerseits zugemessen wird, und den teils legalen, teils illegalen islamistischen Bewegungen, deren Forderungen nach Veränderungen in den jeweiligen Systemen abschließend betrachtet werden.

II. „Islam" in „der arabischen Welt" – Differenzierung der Begriffe

Wer ist ein Araber, wer nicht, und was genau ist „die arabische Welt"? Es gibt eine Organisation, die Liga der Arabischen Staaten, die etwas über die Selbstdefinition der 22 Länder aussagt, welche sich in ihr zusammengeschlossen haben. Unter ihren Mitgliedern findet man die nordafrikanischen Staaten von Mauretanien bis Ägypten sowie Staaten des Nahen Ostens zwischen Jemen und Oman im Süden der Arabischen Halbinsel und Irak und Syrien an der Grenze zu Iran und der Türkei. Allerdings gibt es auch einige Überraschungen, so die Mitgliedschaft von Somalia, Dschibuti und dem Inselstaat der Komoren. In allen drei Ländern leben arabische Minderheiten, in Dschibuti und auf den Komoren ist Arabisch sogar eine der offiziellen Landessprachen. Bei der Mitgliedschaft in der Arabischen Liga handelt es sich jedoch um eine politische Entscheidung. Deshalb werden diese Länder in der folgenden Diskussion ausgeschlossen. Eine Zwischenstellung nimmt der Sudan ein, in dem Arabisch die offizielle Landessprache ist, die ethnischen Araber knapp 40 Prozent der Bevölkerung stellen und ein Bürgerkrieg mit den (überwiegend christlichen) Südsudanesen unter anderem über Fragen der kulturellen und religiösen Identität geführt wird.

Selbst wenn man diese Fälle ausnimmt, bieten die verbleibenden arabischen Staaten ein sehr heterogenes Bild. Dies gilt in geographischer, ethnischer wie auch in religiöser Hinsicht. Während die ganze Region in den Subtropen liegt und in weiten Teilen von ausgedehnten Steppen und Wüstenlandschaf-

1 Vgl. UNDP, How the Arabs Compare: the Arab Human Development Report (Creating Opportunities for Future Generations), New York 2002, S. 35.
2 Vgl. Heinz Halm, Der Islam. Geschichte und Gegenwart, München 2000.

ten geprägt ist, gibt es ausgesprochen fruchtbare Regionen. Neben dem regenabhängigen „Fruchtbaren Halbmond“ wären hier vor allem die Bergregionen des Jemen, des Oman und des (nördlichen) Atlasgebirges sowie die großen Flussoasen des Nil, des Euphrat und des Tigris zu nennen. Während in diesen Gebieten, in denen sich auch die alten Hochkulturen entwickelt haben, intensiv Landwirtschaft getrieben wird und alte wie neue Städte entstanden, sind die dazwischen liegenden Wüstenregionen nur schwach von Nomaden und Halbnomaden besiedelt.

In Nordafrika leben neben Arabern viele Berber, die mehrere eigene Sprachen sprechen. Im Nahen Osten leben Armenier, Assyrer, Kurden, Tscherkessen und viele weitere Volksgruppen, die zumindest teilweise ihre sprachliche Identität gewahrt haben. Zu diesen alteingesessenen Minderheiten, die historisch teilweise schon länger ansässig waren als die Araber, kommen neue Einwanderer. Diese sind meist Arbeitsemigranten aus aller Welt, die sich gerade in den ölreichen Golfstaaten vor allem seit den sechziger Jahren in großer Zahl angesiedelt haben. Darunter befinden sich viele Araber sowohl aus dem Nahen Osten als auch aus der inzwischen weltweit verstreuten arabischen Diaspora.

Ähnlich vielfältig gestaltet sich die religiöse Landkarte der „arabischen Welt“. Alle arabischen Länder sind Mitglieder der Organisation der Islamischen Konferenz, und überall ist der Islam die Religion der Bevölkerungsmehrheit. Allerdings gibt es zumeist erhebliche Anteile andersgläubiger Bewohner, darunter viele Christen (im Libanon ca. 30 Prozent), aber auch Juden (heute vor allem noch in Marokko) und andere. Und auch innerhalb der islamischen wie auch der christlichen Bevölkerung gibt es viele verschiedene Richtungen und Konfessionen. Ähnlich wie im Christentum reichen auch im Islam viele dieser Aufspaltungen in die Frühzeit der islamischen Geschichte zurück. Bei einer Reihe von islamischen Sekten ist ihre Zugehörigkeit zum Islam umstritten, in einigen Fällen, am deutlichsten vielleicht bei den *Ahl al-Haqq* und den *Yeziden*, besteht im orthodoxen Islam weitgehende Einigkeit darüber, dass sie sich vom Islam losgesagt haben.[3]

Die verschiedenen Gruppierungen sind auch intern keineswegs homogen. Beispielsweise finden sich im sunnitischen Islam Anhänger der Mystik, *Sufis*, und Verfechter einer buchstabengetreuen Interpretation des Islam, welche die Esoterik der Mystiker ablehnen. Zu diesen gehören beispielsweise die *Wahhabiten* in Saudi-Arabien. Insofern ist es also nicht nur schwierig, von „der arabischen Welt“ zu sprechen, auch die Religion des Islam stellt sich wesentlich vielfältiger dar, als dies nicht zuletzt von vielen – gerade den politisierten – Muslimen nach außen vertreten wird. Und auch nach innen ist die Auseinandersetzung über die Deutungshoheit für den heiligen Text des Koran eine der zentralen Konfliktlinien in der arabischen (ebenso wie in der weiteren islamischen) Welt. Sowohl der Koran als auch das Vorbild des Propheten, die *sunna*, wie es sich in seinen Taten und Aussprüchen manifestierte, enthalten eine Vielzahl von Regelungen für den zwischenmenschlichen Umgang, die zur Grundlage des islamischen Rechts, der Scharia, wurden. An der Frage nach ihrer richtigen Interpretation und des Ausmaßes ihrer Anwendbarkeit entzünden sich viele Auseinandersetzungen. Um die Referenzpunkte in diesen Auseinandersetzungen zu verstehen, lohnt sich eine kurze Rückschau auf die Entstehung der Religion und das aus ihr hervorgegangene Rechtsgebäude.

III. Arabischer Islam – der Blick auf die Frühzeit[4]

Im Jahr 610 A. D. – so die gängige Überlieferung – begann ein junger Kaufmann namens Muhammad in Mekka, Offenbarungen zu empfangen. Darin wurden die Mekkaner, welche zu jener Zeit eine Reihe von Gottheiten verehrten, aufgerufen, sich zum Monotheismus zu bekehren. Dieser war durch die Existenz christlicher, vor allem aber jüdischer Gemeinden bereits auf der Arabischen Halbinsel bekannt. *Islam* bedeutet wörtlich „Hingabe“, nämlich an den (einen) Gott (arabisch *Allah*). Über die nächsten zehn Jahre gewann Muhammad nur wenige Anhänger. Nicht zuletzt aufgrund der Feindschaft mächtiger Mekkaner folgte er 622 (dem späteren Jahr 1 des islamischen Kalenders) gemeinsam mit seinen Anhängern einer Einladung in das heutige Medina, dessen führende Clans den Islam annahmen und Muhammad die politische Führung übertrugen. In den zehn Jahren bis zu seinem Tod 632 begründete Muhammad den Kern des islamischen Gemeinwesens in Medina auf der Grundlage eines Vertrages, der so genannten „Gemeindeordnung von Medina“. Dieser schuf aus den verfeindeten medinensischen Clans und den eingewanderten Anhängern Muhammads eine neue Gemeinschaft

3 Vgl. Werner Schmucker, Sekten und Sondergruppen, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hrsg.), Der Islam in der Gegenwart, München 1996[4], S. 663–683.

4 Vgl. Albrecht Noth, Früher Islam, in: Ulrich Haarmann (begr.)/Heinz Halm (Hrsg.), Geschichte der arabischen Welt, München 2001, S. 11–100.

(*umma*) auf der Basis der gemeinsamen Zugehörigkeit zu dem neuen Bekenntnis. Die tribalen Loyalitäten wurden demgegenüber zweitrangig. Auch darüber hinaus setzte er, teils militärisch, teils durch Verträge, die politische und religiöse Vorherrschaft der Muslime durch und vergrößerte dadurch die *umma*.

Nach dem Tod Muhammads setzten seine Nachfolger (Kalifen, von arab. *khilafa*) die Expansion des neuen Staatswesens fort, das in Konkurrenz zu den Großreichen der Byzantiner und Sassaniden trat und diese besiegte. Nordafrika und der Fruchtbare Halbmond wurden schrittweise arabisiert und islamisiert, während sich in Persien nur die islamische Religion, nicht aber die arabische Sprache durchsetzte. Im Gegensatz zu dieser kriegerischen Expansion fand die Islamisierung des Sahara- und Subsahararaumes ebenso wie der Anrainerregionen des Indischen Ozeans von Ostafrika bis Südostasien eher durch reisende Händler und Missionare statt, die arabischen, persischen und indischen Ursprungs waren.

Die Spaltung des Islam in Sunniten und Schiiten war eine Folge der Auseinandersetzungen um die Nachfolge Muhammads, wobei die Schiiten Muhammads Schwiegersohn 'Ali und in dessen Nachfolge seinen Söhnen die Leitung der islamischen Gemeinde als *Imam* zusprechen wollten. Weitere Spaltungen innerhalb der Schiiten erklären sich aus Konflikten darüber, welcher der folgenden Nachkommen der richtige *Imam* sei. Mit der „Entrückung" des zwölften *Imam*s im 10. Jahrhundert war dieser Prozess allerdings endgültig abgeschlossen, die Anhänger dieser Linie, welche die Mehrheit der Schiiten sind, heißen nach der Zahl der *Imame* Zwölferschiiten. Dieser Zweig des Islam wurde im frühen 16. Jahrhundert zur Staatsreligion des Safawidenreichs in Persien, große zwölferschiitische Gemeinschaften leben allerdings auch im Irak, im Libanon, in Bahrain und in Saudi-Arabien. Im nördlichen Jemen hingegen dominieren die ebenfalls schiitischen Zaiditen, welche sich auf einen anderen fünften *Imam* berufen.

IV. Welches Recht für den islamischen Staat?

Mit der „Gemeindeordnung von Medina" existierte ein erster Vertrag, der die rechtlichen Grundlagen der neuen Gemeinschaft regelte. Darüber hinaus wurden Muhammad nach der *hijra*, der Auswanderung nach Medina, zunehmend Offenbarungen zuteil, die einen politisch-rechtlichen Charakter besaßen und damit die Grundlage für die Regelung vieler zwischenmenschlicher Beziehungen legten. Dazu gehören Hinweise auf züchtige Kleidung für Frauen *und* Männer ebenso wie das Verbot des Wuchers. Viele andere Angelegenheiten wurden auch weiterhin nach den älteren, zumeist gewohnheitsrechtlichen Bestimmungen geregelt – in Zweifelsfällen konnte man den Propheten um sein Urteil bitten.

Erst im späten 8. und frühen 9. Jahrhundert wurde das islamische Recht systematisch zusammengetragen und die ihm zugrunde liegenden Regeln niedergelegt. Ob dies nun – wie die meisten Muslime argumentieren – mit der zunehmenden zeitlichen Distanz vom Propheten und seinen Zeitgenossen zusammenhing oder ob die Rückführung unterschiedlicher regionaler Rechtsvorstellungen auf Koran und *sunna* eine spätere Legitimationsstrategie war – so die dominierende Ansicht westlicher Wissenschaftler –, spielt hier keine Rolle.[5] Festzuhalten ist jedoch, dass die Scharia zu keiner Zeit alleiniges Recht war. Zum einen regelte sie nicht alle anstehenden Fragen, zum anderen empfanden die islamischen Herrscher, zu denen die Rechtsgelehrten häufig auf Distanz gingen, immer wieder die Notwendigkeit, mit zusätzlichen Erlassen und Gesetzen die religiös-rechtlichen Vorschriften zu ergänzen. Hinzu kommt, dass die unterschiedlichen Auslegungsmöglichkeiten, mit denen die Juristen versuchten, auch auf neue Probleme islamisch abgesicherte Antworten zu geben, eine erhebliche Flexibilität und damit Anpassung an historische und lokale Besonderheiten zuließen.

Daneben gab es ein weiteres Problem: Nach dem Tod der ersten vier Nachfolger des Propheten, den so genannten „Rechtgeleiteten Kalifen", folgten die Dynastien der Umayyaden und Abbasiden, welche die Institution des Kalifats (der religiös-weltlichen Nachfolge des Propheten) mehr oder minder plausibel aufrechterhielten. Schon unter den Abbasiden wurde die politische Macht dieser Kalifen jedoch durch die De-facto-Herrschaft von lokalen Dynastien ausgehöhlt – nach dem Sturz der Abbasidenherrschaft 1258 entfiel selbst dieser Mantel der Legitimität. Die Rechtsgelehrten behalfen sich in ihrer politischen Theorie damit, dass auch religiös nicht legitimierte Dynastien so lange toleriert wurden, wie sie der Scharia zur Geltung verhalfen. Erst mit den Osmanen vereinte ab dem 16. Jahrhundert erneut eine sich bewusst auch religiös legitimierende Dynastie zumindest einen Großteil der arabischen Welt.

5 Vgl. N. Calder/M. Hooker, Shari'a, in: Encyclopaedia of Islam, CDRom Ed.

Unter dem Druck der europäischen Expansion und als Folge der wirtschaftlichen Globalisierung sahen sich die Osmanen gezwungen, ebenso wie beispielsweise Tunesien und Ägypten, ihr Recht zunehmend zu kodifizieren und zumindest in Teilbereichen europäische Gesetze – etwa im Bereich des Handelsrechts – zu übernehmen. Gleichzeitig plädierten reformistische Theoretiker für eine Flexibilisierung des islamischen Rechts durch eine freiere Anwendung bestimmter Auslegungsprinzipien und die Kombination der Auffassungen unterschiedlicher Rechtsschulen. Dies erlaubte beispielsweise, die Einführung von Verfassungen islamisch zu begründen und damit zu legitimieren. In Algerien, Libyen und Marokko ebenso wie am Persischen Golf und im südlichen Jemen wurde dieser Prozess durch die europäischen Kolonialmächte direkt eingeleitet. Diese Entwicklung beschleunigte sich nach dem Ersten Weltkrieg. Die arabischen Provinzen des Reichs wurden als Mandatsgebiete an Großbritannien und Frankreich übertragen und damit die Grundlage für die späteren Staaten Irak, Jordanien, Syrien, Libanon und Israel gelegt.

Mit der Unabhängigkeit der meisten arabischen Staaten (Ausnahmen bildeten der Jemen, Saudi-Arabien, der Irak und Ägypten) zwischen den vierziger und frühen siebziger Jahren stellte sich die Frage nach dem anwendbaren Recht durch die Erlangung der Souveränität noch in verschärfter Form, mussten doch Entscheidungen darüber nun autonom getroffen werden. Dabei lassen sich große Unterschiede feststellen: Artikel 1 der saudischen Verfassung von 1992 verkündet, dass das Königreich Saudi-Arabien ein „sovereign Arab Islamic state with Islam as its religion“ sei und „God’s Book and the Sunnah of His Prophet (. . .) are its constitution“[6]. Im Gegensatz dazu verkündet die Präambel der tunesischen Verfassung nur den Willen „to remain faithful to the teachings of Islam“ und, neben vergleichbaren Versprechen, auch die Einheit des Maghreb, seine Zugehörigkeit zur „Arab family“ und die Kooperation mit anderen afrikanischen Völkern etc. zu wahren. Zudem muss – so Artikel 38 – der Präsident Muslim sein – was in einem Staat mit 98 Prozent Muslimen keine besondere Diskriminierung der Nichtmuslime darstellt.[7] Alle arabischen Staaten oszillieren zwischen den beiden hier dargestellten Polen – mit Ausnahme des Libanon. Dessen Verfassung garantiert die absolute Gewissens- und Religionsfreiheit.[8] Allerdings deutet bereits die Präambel darauf hin, dass das (Macht)verhältnis zwischen den Bevölkerungsgruppierungen nicht unkompliziert ist. Sie verheißt, dass die Abschaffung des politischen Konfessionalismus, demzufolge es eine inoffizielle, aber gültige Verteilung politischer Ämter nach Konfessionszugehörigkeit gab, ein grundlegendes politisches Ziel sei. Und Religionsfreiheit im Libanon bedeutet – um dies vorwegzunehmen – keineswegs Freiheit von der Religion, denn die Verfassung garantiert im gleichen Atemzug die Respektierung des religiösen Interesses der Bevölkerung.

Am deutlichsten zeigen sich die Auswirkungen dieser unterschiedlichen verfassungsrechtlichen Positionen in der Familiengesetzgebung. Aufgrund der Symbolfunktion, die gerade diesem Bereich bei der Selbstdefinition von Gesellschaften zukommt, ist die Diskussion des Familienrechts von Marokko bis Jemen regelmäßig ein zentrales Feld der Auseinandersetzungen zwischen Muslimen verschiedener Orientierungen. Als der neue marokkanische König, Muhammad V, im Jahr 2000 die Reform des Familienrechts unterstützte und die sozialistische Regierung einen Gesetzentwurf vorlegte, der die Abschaffung der Polygamie und die Erhöhung des Heiratsalters für Mädchen auf 18 Jahre vorsah, musste dieser Entwurf nach Protesten der islamistischen „Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung“ sowie nach gewaltsamen Demonstrationen wieder zurückgezogen werden.[9] Nach der Einheit des ehemals sozialistischen Südjemen mit der Republik Jemen im Jahre 1990 wurde das bis dahin weitestgehend säkulare Familienrecht des Südjemen zugunsten des wesentlich stärker islamisch geprägten des Nordens aufgegeben.[10] Und unter Berufung auf die Garantie der religiösen Interessen wandten sich sowohl christliche wie auch islamische Gruppen im Libanon bislang erfolgreich gegen den Versuch, eine Zivilehe einzuführen – ebenso übrigens wie in Israel.

V. Die Entstehung des Islamismus

Die eben skizzierten Auseinandersetzungen um einzelne Rechtsbereiche, ja selbst die verfassungsrechtlichen Fragen über die Rolle des Islam haben in weiten Teilen der arabischen Welt unter anderem deshalb eine erhebliche Brisanz gewonnen,

6 Vgl. (http://www.oefre.unibe.ch/law/icl/sa00000.html #C001_) vom 18. 7. 2003.

7 Vgl. (http://www.oefre.unibe.ch/law/icl/ts00000.html) vom 18. 7. 2003.

8 Vgl. (http://www.oefre.unibe.ch/law/icl/le00000.html) vom 18. 7. 2003.

9 Vgl. (http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/africa/2647173.stm) vom 17. 7. 2003.

10 Vgl. Maxine Molyneux, Women’s Rights and Political Contingency: the Case of Yemen, 1990–1994, in: Middle East Journal, 49 (1995) 3, S. 418–431.

weil sie sich aufgrund der autoritären Natur vieler arabischer Regime zu einem nicht unerheblichen Teil außerhalb des zugelassenen politischen Rahmens bewegen. Der Ursprung vieler dieser Regime in den fünfziger und sechziger Jahren liegt in einer Zeit, in der mit Nationalismus und Sozialismus wesentlich größere Hoffnungen auf eine rasche Entwicklung verbunden wurden als mit dem Islam. Die Ba'th-Ideologie des gestürzten irakischen Diktators Saddam Hussein hatte in jener Zeit ebenso ihre Blüte wie der arabische Nationalismus Gamal Abdel Nassers in Ägypten und der algerische Sozialismus.

Die arabische Niederlage im „Sechstagekrieg" vom Juni 1967 gegen Israel markiert im öffentlichen Bewusstsein symbolisch die Wende von der arabisch-nationalistischen Ideologie hin zum Islamismus, dem politisch geprägten Islam. Schon vor der Niederlage haben die nationalistischen und sozialistischen Regime durchaus mit ihrer autoritären Politik zur Diskreditierung der mit ihnen verbundenen Ideologien beigetragen. Zum einen wurde der moderne nationalistische Staat in Bereichen wie dem Erziehungswesen oder – dramatischer noch – der Verwaltung religiöser Stiftungen aktiv, die vorher die Domäne der Religionsgelehrten waren. Auch im juristischen Bereich, etwa bei dem bereits angesprochenen Personenstandsrecht, lässt sich dies beobachten. Damit wuchs das Konfliktpotential zwischen Staat und sich religiös definierenden Gelehrten und Intellektuellen.[11] Zusätzlich überhöhten die Nationalisten die arabische Nation und subsumierten die Religion darunter. Muhammad wurde zum „arabischen Propheten", der Islam zur arabischen Nationalreligion. Im Fall der in Syrien (und bis vor kurzem im Irak) herrschenden Ba'th-Partei mutierte die Sendung der Religion zu einem Ausdruck der arabischen Mission, die sich in der Gegenwart unter der Ba'th (wörtl. Auferstehung, Sendung, Renaissance) verwirklichte.[12]

Nicht zuletzt als Reaktion auf eine solche Vereinnahmung ihrer ureigensten Sphären und vor allem ihrer Religion vertraten Muslime zunehmend die Auffassung, ihrerseits die politische Sphäre gestalten zu müssen.[13] Ermutigt wurden sie durch den Erfolg der iranischen Revolution von 1979, obwohl diese außerhalb der arabischen Welt und im schiitischen Kontext erfolgte. Die Iraner reagierten in ihrer Revolution auf autoritäre und säkulare Modernisierungsmaßnahmen des Schahs, die vielen Entwicklungen in der arabischen Welt durchaus vergleichbar waren.

Die Wurzeln der islamistischen Ideologie, die übrigens ebenso wie der arabische Nationalismus vielfältige Differenzierungen und regionale Ausprägungen aufweist, reichen in dieselbe Periode zurück wie der arabische Nationalismus, also ins späte 19. Jahrhundert. In jener Periode entstand die so genannte *salafiyya.* Diese Bewegung bemühte sich unter bewusstem Rückgriff auf die Periode der frommen Altvorderen (*al-salaf al-salih*) um eine islamische Antwort auf die Herausforderungen von Kolonialismus und Säkularismus. Aus solchen Überlegungen entstand auch das heute zentrale Schlagwort, dass der Islam Religion und Staat, *din wa-dawla*, in einem sei.[14]

Die 1928 von dem Ägypter Hasan al-Banna gegründete Muslimbruderschaft war die erste größere Organisation, die von einem umfassenden, auf Koran und *sunna* zurückgehenden islamischen System ausging, das jederzeit und überall anwendbar sei und auf der Scharia basieren sollte. Die straff durchorganisierte Massenpartei richtete sich gegen den westlichen Kolonialismus, wobei die Briten in Ägypten ihre ersten Gegner waren. Als die Gründung Israels 1947/48 absehbar wurde, gehörten die mittlerweile in vielen arabischen Ländern vertretenen Muslimbrüder zu den ersten, die freiwillige Kämpfer nach Palästina schickten. Der Kern der Aktivitäten richtete sich jedoch auf die Armutsbekämpfung und die Vermittlung von Bildung in den arabischen Ländern selbst. Die konkreten Ziele der Muslimbruderschaft waren stets dem Wandel der Zeiten und Umstände unterworfen. Zeitweilig vertraten sie einen „islamischen Sozialismus", während sich der heute vorherrschende ökonomische Neo-Liberalismus auch in den von ihnen vertretenen Positionen – natürlich islamisch verbrämt – wiederfindet.[15] Ähnliche Unterschiede zeigen sich in der erhofften politischen Ausgestaltung des „islamischen Systems". So forderte Hasan al-Banna die Auflösung des ägyptischen Parlaments und der Parteien, während die syrischen Muslimbrüder für die parlamentarische Demokratie eintraten und Ministerämter bekleideten, bevor sie nach dem Putsch der Ba'th-Partei 1963 verboten wurden. Eine amerikanische Analyse des politischen Verhaltens der nach wie vor zugelassenen jordanischen Muslimbrüder zwi-

11 Vgl. Charles Hirschkind, What is Political Islam?, in: Middle East Report 205, 27 (1997) 4, S. 12–14 bzw. (http://www.merip.org/mer/mer205/hirschk.htm).

12 Vgl. Ulrike Freitag, Geschichtsschreibung in Syrien 1920–1990, Hamburg 1991, S. 108–118 und 162–183.

13 Auf diesen Zusammenhang verweist I. William Zartman, Islam, the State, and Democracy: The Contradictions, in: Charles E. Butterworth/ders., Between the State and Islam, Cambridge 2001, S. 231–244.

14 Vgl. Johannes Reissner, Die militant-islamischen Gruppen, in: W. Ende/U. Steinbach (Anm. 3), S. 630–645.

15 Vgl. Nazih Ayubi, Political Islam. Religion and Politics in the Arab World, London – New York 1993, S. 178–200.

schen 1989 und 1994 zeigt, dass sie auch weiterhin eine im Wesentlichen pragmatische Partei sind, die allerdings bei der Ablehnung eines Friedens mit Israel und hinsichtlich der Rolle der Frauen kompromisslos sei.[16]

Allerdings sollte man auch bei solchen Themen genauer hinschauen: Es gibt nämlich eine eigene, der Muslimbruderschaft nahe stehende Muslimische Frauenorganisation. Ihre Gründerin, Zaynab al-Ghazali, predigte ein Frauenbild, das es zur ersten Pflicht der muslimischen Frau machte, sich ihrer Familie zu widmen. Erst dann, und mit dem Einverständnis ihres Mannes, sollte es ihr erlaubt sein, am öffentlichen Leben teilzunehmen, solange dies die Regeln des islamisch definierten Anstands nicht verletzte. Allerdings lebte al-Ghazali selbst ein anderes Bild vor: Sie hatte keine Kinder und machte es ihrem zweiten Mann zur Auflage, ihre eigene, religiös definierte politische Aktivität zu dulden. Zwar, so ihr Argument, müsse eine Frau auf ihren Mann hören, aber das Gebot, die göttliche Botschaft zu verbreiten, wiege mehr, da Gott über den Menschen stehe. Viele islamische Frauen haben diesen Ansatz inzwischen aufgegriffen, andere sind in ihren Vorstellungen noch radikaler und bemühen sich, die traditionell mit der Religion begründeten Restriktionen für islamische Frauen späteren, patriarchalisch geprägten Interpretationen von Rechtsgelehrten anzulasten. Damit ist ein islamischer Feminismus entstanden, der nicht grundsätzlich in Frage stellt, dass der Islam die Grundlage des täglichen Lebens sein soll, wohl aber feministische Vorstellungen über die konkrete Ausgestaltung dieser islamischen Ordnung hat.[17]

VI. Islamismus heute

Mit islamistischer Kritik müssen nicht nur mehr oder minder säkulare arabische Regierungen leben. Saudi-Arabien ist wohl das Land, in dem die strengsten islamischen Regeln gelten und Sittenhüter darüber wachen, dass die Bevölkerung diese einhält. Dennoch gibt es auch hier eine gerade in letzter Zeit zu Gewalttaten bereite Opposition, welche der Regierung unislamisches Gebaren vorwirft. Sie rekrutiert sich aus Kreisen der Rechtsgelehrten und moniert den Reichtum und Lebensstil der Herrscherfamilie, die Instrumentalisierung der Religion durch das Königshaus sowie die langanhaltende, wenngleich in jüngster Zeit erschütterte Waffenbrüderschaft mit den USA, die sich vor allem in der amerikanischen Truppenpräsenz im 2. Golfkrieg zur Befreiung Kuwaits äußerte.[18]

Die USA sind den Islamisten – ebenso übrigens wie großen Teilen der nationalistisch oder säkular orientierten Araber – vor allem aufgrund ihrer Unterstützung für Israel verhasst. Während es durchaus arabische Stimmen zugunsten eines Friedens zwischen Israel, den Palästinensern und den Nachbarstaaten gibt und Jordanien und Ägypten ja auch bereits Friedensverträge mit Israel abgeschlossen haben, kommen fast alle arabischen Beobachter zu dem Ergebnis, dass die US-amerikanische Unterstützung eine zentrale Rolle für die unnachgiebige Haltung Israels spielt. Damit – und nicht etwa mit den Gewalttaten der Extremisten beider Lager – begründen sie das bisherige Scheitern der Bemühungen um eine friedliche Lösung. Einmal mehr gewinnen die Islamisten dadurch, dass sie den als legitim erachteten Widerstand gegen Israel mittlerweile dominieren. Regierungsnahe Kleriker wie der Imam der international angesehenen Kairoer al-Azhar-Moschee, Scheich Muhammad al-Tantawi, müssen häufig Drahtseilakte vollführen, um einerseits den politischen Wünschen ihrer Regierungen gerecht zu werden und andererseits ihre Glaubwürdigkeit in der Öffentlichkeit nicht einzubüßen. Dies wird aus Tantawis in unterschiedlichen Zusammenhängen getätigten widersprüchlichen Äußerungen zu der Frage, ob Selbstmordattentate aus religiöser Sicht zu billigen oder abzulehnen seien, überdeutlich.[19]

Besonders unangenehm wirkt sich die Zunahme des Islamismus für die nichtislamischen Minderheiten im Nahen Osten aus. Unter dem Mantel der Religion haben sich in den vergangenen Jahrzehnten Muslime und Christen zunehmend einander entfremdet. Selbst wenn blutige Auseinandersetzungen wie im Ägypten der neunziger Jahre die Ausnahme blieben und sich auch durch sozioökonomische Konflikte erklären lassen, so bleibt doch festzuhalten, dass die Tendenz zu konfessionellen

16 Vgl. The Washington Institute for Near East Policy, Between Pragmatism and Ideology. The Muslim Brotherhood in Jordan, 1989–1994 (Executive Summary), Washington, D. C. 2002 (http://www.washingtoninstitute.org/pubs/exec/sabaexec.htm) vom 21. 7. 2003). Zu einer vergleichbaren Beurteilung der schiitischen Hizbollah im Libanon vgl. Volker Perthes, Geheime Gärten. Die neue arabische Welt, Berlin 2002, S. 230 f.

17 Vgl. Miriam Cooke, Women claim Islam. Creating Islamic feminism through literature, New York 2001.

18 Vgl. Joshua Teitelbaum, Holier Than Thou. Saudi Arabia's Islamic Opposition, Washington, D. C. 2000.

19 Vgl. z. B. Berichte über Tantawis Äußerungen (http://www.arabicnews.com/ansub/Daily/Day/020321/2002032132.html) vom 21. 3. 2002 (pro Selbstmorde) und (http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/middle_east/3059365.stm) vom 11. 7. 2003 (kontra). Für eine Dokumentation unterschiedlicher religiöser Stellungnahmen vgl. (http://www.memri.de/uebersetzungen/analysen/themen/islamistische_ideologie/isl_suicide_I_02_05_01.pdf).

Spannungen und Auseinandersetzungen in dem Maße wächst, in dem religiös verbrämte Ideologien Zulauf haben.

Sowohl autoritäre als auch (eingeschränkt) demokratische oder säkular orientierte und explizit religiöse arabische Regime scheinen heute vor einer islamischen Herausforderung zu stehen. Bei aller Kritik an den unbestreitbaren autoritären Zügen der arabischen Regierungen stellt sich die Frage, inwieweit islamistische Forderungen nach einer Demokratisierung die Probleme grundsätzlich lösen würden. Hier ist durchaus Skepsis angebracht, denn die Bereitschaft islamistischer Parteien, ihren Alleinvertretungsanspruch im politischen Tagesgeschäft zu relativieren, lässt sich oft schwer abschätzen. Umgekehrt hat die militärische Intervention gegen den Wahlsieg der Islamischen Heilsfront in Algerien 1991 einmal mehr gezeigt, dass säkulare Kräfte per se keineswegs demokratischer gesinnt sind als ihre Gegenspieler – selbst wenn zu fragen ist, inwieweit das Demokratisierungspotenzial beider Seiten tatsächlich deckungsgleich ist.[20]

Dennoch ist zu fragen, ob nicht der Entwicklungsstau im Nahen Osten – der beispielsweise aus den Daten des UN Human Development Index deutlich wird, in dem Lebensbedingungen wie Einkommen, Lebensdauer und Bildungsstandards bewertet werden – mittelfristig ein wesentlich größeres Problem für die Region darstellt.[21] Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass die Attraktivität der Islamisten in dem Maße abnehmen wird, wie sich andere Kräfte erfolgreich für die Lösung dieser anstehenden Probleme einsetzen und Islamisten erkennen müssen, dass auch sie nicht über die Allheilmittel verfügen. Dies hat sogar zu der These eines Scheiterns des politischen Islam durch die Integration in die Politik geführt.[22]

Um das arabische Entwicklungsdefizit aufzuholen, sind politische Liberalisierung und Rechtsstaatlichkeit sicherlich wichtige Mittel. Hinzu muss die Lösung der drängenden regionalen Konflikte kommen, allen voran des Israel-Palästina-Konflikts, der viele Ressourcen bindet und innerarabische Konflikte geschürt hat. Er bietet nicht nur autoritären Regimen einen probaten Vorwand, unter dem Deckmantel der äußeren Bedrohung innere Liberalisierung zu verhindern, er wird auch von den Islamisten genutzt, um mit einer in der arabischen Welt als gerecht eingestuften Angelegenheit zu mobilisieren.

All dies sind politische Fragen. Allerdings artikulieren sie sich im Nahen Osten unter Rückgriff auf das Arabertum und den Islam. Islam mag nicht „die Lösung“ schlechthin sein, das historische islamische Erbe ebenso wie die politische Sprache des Islam beeinflussen aber in der arabischen Welt trotz aller regionalen Unterschiede die Diskussion politischer Fragen und die Konzeption von Lösungsansätzen.[23]

---

20 Zu grundlegenden Fragen von Islamismus und Demokratie vgl. I. W. Zartman (Anm. 13).

21 Der Bericht von 2003 ist abrufbar unter (http://www.undp.org/hdr2003/), der detaillierte Arab Human Development Report von 2002 unter (http://www.undp.org/rbas/ahdr).

22 Vgl. Olivier Roy, L'échec de l'Islam politique, Paris 1992.

23 Vgl. L. Carl Brown, Religion and State. The Muslim Approach to Politics, New York – Chichester 2000, S. 180.

Bernhard J. Trautner

Zum „peripheren Islam“ in Südostasien

I. Einleitung

Von weltweit etwa 1,2 Mrd. Muslimen lebt ungefähr ein Fünftel in der südostasiatischen Peripherie der islamischen Welt. In drei Staaten stellen Muslime gegenwärtig die nominelle Mehrheit der Bevölkerung. Deutlich ausgeprägt ist diese Mehrheit gleichwohl nur in Indonesien, während Muslime in Malaysia und im Zwergstaat Brunei nur je eine leichte Mehrheit bilden; in einigen peripheren Landesteilen Malaysias sind sie sogar in der Minderheit. Islamische Minderheiten leben auch auf den Philippinen, in Singapur und in Thailand; sie stellen aber dort, beispielsweise auf den Süd-Philippinen, lokal durchaus auch die Mehrheit. Zusammengenommen leben mehr Muslime in Südostasien als in der gesamten arabischen Welt.

Anders als dem Kernraum der islamischen Welt, also den arabischen Staaten, der Türkei und dem Iran, widmete der Westen der südostasiatischen Peripherie des Islam lange Zeit nur geringe Aufmerksamkeit. Das ist rückblickend umso erstaunlicher, als im Malaysia von Premierminister Mahathir Mohammed ein Nation-building unter den vergleichsweise schwierigen Ausgangsbedingungen von Multiethnizität und Multikonfessionalität zu gelingen schien – zumindest bis zur schweren innenpolitischen Krise im Gefolge der Asienkrise 1997. Und Indonesien, das nach seiner Bevölkerungsstärke immerhin größte muslimische Land der Welt, hatte als verlässlicher Partner westlicher Außen- und Entwicklungspolitik gegolten – bis zum Sturz von Präsident Suharto im Jahr 1998. Diese Diskontinuitäten, die Asienkrise und der Sturz Suhartos sollten dann die Aufmerksamkeit des Westens wieder auf diese Region lenken – stärker jedenfalls als die zuvor geführte Debatte um die so genannten „asiatischen Werte“. Diese hätten, so wurde argumentiert, mittels eines alternativen, nichtwestlichen Entwicklungsweges den wirtschaftlichen Erfolg von Staaten wie Malaysia oder Singapur ermöglicht.

Das lange geltende Image vom flexiblen, per se toleranteren, ja sogar unpolitischen peripheren Islam in Südostasien wurde in der jüngsten Vergangenheit von zwei gegenläufigen Tendenzen ins Wanken gebracht:

– Immer deutlicher trat einerseits die potentiell *desintegrierende Kraft* des Islam zutage, etwa als separatistisches Leitmotiv für die Errichtung eines islamischen Staates auf den Süd-Philippinen und im indonesischen Aceh.

– Mit der Ablösung Suhartos durch den muslimischen Philosophenkönig Abdurahman Wahid stellte der Islam aber andererseits auch sein *integratives Potential* unter Beweis: Der befürchtete Zerfall des indonesischen Inselreiches ist bislang ebenso ausgeblieben wie die landesweite Einführung des islamischen Rechts, der *Scharî'a*, über die Provinz Aceh hinaus.

Immerhin konnte nun nicht länger angenommen werden, der Islam habe im Zuge der leidlich erfolgreichen Modernisierung an normativem Einfluss verloren, islamisch motivierte Bewegungen und Gruppen besäßen bestenfalls marginale Bedeutung und lösten sich als Beiprodukt der Moderne und als vorübergehende fundamentalistische Reaktion auf diese gleichsam von selbst auf.

II. Die Islamisierung der Peripherie

Dass es sich bei den südostasiatischen Spielarten des Islam um vergleichsweise flexible und gegenüber anderen Weltanschauungen um ganz überwiegend tolerante Glaubenspraktiken handelt, wird konventionellerweise mit den spezifischen Eigenheiten des Islamisierungsprozesses der Peripherie begründet. Er erfolgte in dieser Region zunächst nicht direkt aus den „islamischen Kernlanden“ Arabiens, sondern vermittelt über muslimische Händler aus Südindien. Dies geschah in einer Zeit, als der Islam dort zwar ein fertiges Lehrgebäude aufwies, aber noch nicht Herrschaftsreligion wie in der späteren Phase der Moghul-Kaiser war. Es handelte sich also (sozusagen in Analogie zur konstantinischen Wende im Chris-

Eine um den wissenschaftlichen Literatur- und Fußnotenapparat ergänzte Version des vorliegenden Textes findet sich auf der Website des Autors unter http://www.bernhard-trautner.de/APuZ03.pdf. Der Autor dankt der internationalen Studiengruppe „Islamic Culture and Modern Society“ unter Leitung von G. Stauth, Universität Mainz und deren „Workshop on Asian Modernity and Islam“ am Kulturwissenschaftlichen Institut Essen (KWI) vom 8. bis 10. Juli 2003 für wichtige inhaltliche Impulse für den vorliegenden Beitrag.

tentum) um einen „vor-konstantinischen“ Islam, der zudem sunnitische und schiitische Aspekte synthetisierte.

Auf der indonesischen Hauptinsel Java und auf Bali waren vor dem Islam bereits zwei Hochreligionen (Hinduismus und Buddhismus) von den lokalen „Altreligionen“ synthetisiert worden. Entgegen einer antikolonial und nationalistisch gefärbten Selbstwahrnehmung, nach der die Ankunft des Islam einen radikalen Bruch mit den bisherigen kulturellen Traditionen dargestellt habe, vertritt die neuere Forschung die These, dass es sich um einen eher subtilen Prozess der wechselseitigen Inkulturation von Islam und lokalen Kulturen handelte.

Vor diesem Hintergrund kann es daher kaum verwundern, dass das gemeinhin als „strikt“ angesehene Regelgebäude des Islam stärker als im islamischen Kernraum durch Fremdeinflüsse verformt wurde. Dies bezieht sich zunächst weniger auf Glaubensinhalte und das Rechtssystem der islamischen *Scharî'a* als vielmehr auf die kollektiv begangenen lokalen Riten und individuellen Verhaltens- und Benimmregeln, die in den sog. „^{c}*Adat*“ („Gewohnheits-Islam“) Eingang finden. Hiergegen haben sich stets die Befürworter eines am „arabischen Islam“ orientierten Schriftislam gewandt und tun das noch immer. Tatsächlich hat nach der flächendeckenden Islamisierung des Malaiischen Archipels von den Häfen und von den Küstenregionen aus der Austausch mit Indien nachgelassen. Es kam zu einer geistigen Umorientierung auf die arabische Welt: Während im 7. Jahrhundert nicht wenige indonesische Theologie-Studenten beispielsweise an der nordindischen Nalanda-Universität studierten, lösten im 16. Jahrhundert Mekka und Medina die indischen Lehrstätten als bevorzugte Ausbildungsorte für die malaiische Bildungselite ab.

Nicht nur in der Auseinandersetzung des Islam mit den lokalen Traditionen und Religionen vollzogen sich Wandlungsprozesse auf beiden Seiten. Auch innerhalb des islamischen theologischen Diskurses selbst und als Reaktion auf die zunehmende Akkulturation des Islam auf dem Malaiischen Archipel setzte hier im 18. Jahrhundert eine Umorientierung von der bis dahin vorherrschenden mystisch/sufistischen Ausrichtung auf die eher orthodox/skripturalistische Interpretation ein. Die legalistische Ausrichtung nahm teilweise die Form heftiger Polemiken gegen den Sufismus an. Vor allem im 18. Jahrhundert sind aber auch immer wieder Versuche unternommen worden, die mystische Religionspraxis mit der *Scharî'a* zu versöhnen. Finden sich beispielsweise in den bis 1600 entstandenen Korankommentaren noch keine Spuren der mystischen Interpretation (*tasawwuf*), drangen diese im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts in die Schriften der Mehrzahl malaiischer Theologen ein.

Die historische Wasserscheide der Region, die koloniale Penetration des Raumes im 19. Jahrhundert, schlug sich unmittelbar auch in der theologischen Debatte nieder: Für neue Probleme wurden auch neue Lösungen gesucht. Die Koordinaten der Auseinandersetzung hierüber veränderten sich, und der Sufismus fiel als weltanschaulicher Orientierungspol nahezu fort. Dafür fand der Auftritt von Modernisten wie Muhammad Abduh oder Gamâl ad-Dîn al-Afghanî im arabischen Kernland Ägypten auch auf Java kräftigen Widerhall. Erst in der modernen nachkolonialen Epoche wurden dann sufistische Ansätze zumindest zaghaft rehabilitiert. Die indonesische Verfassung von 1945 erkennt beispielsweise das spezifische Amalgam animistischer, hinduistischer, buddhistischer und sufistisch-islamischer Elemente der javanischen Mystik (*kebatinan*) ausdrücklich an.

Der Befund, dass der Islam in Südostasien einem Prozess der Inkulturation unterlag, ist aus anthropologischer Perspektive mit Blick auf religiöse Riten und Feste vielfach bestätigt worden. Der indonesische Staatsgründer Sukarno hatte sich noch auf die Wiederkehr des *ratu adil* bezogen, des gerechten Königs, einer historischen Persönlichkeit des 17. Jahrhunderts, in der sich der schiitisch-islamische Messias (*Mahdî*), der hinduistische (10.) *avatara*-Wishnu und der buddhistische *maitreya*-Buddha zu einem Messias vereinigen. Es ist für Indonesien beispielsweise keineswegs außergewöhnlich, dass ein traditionelles lokales Oberhaupt der Muslime, der Sultan von Yogyakarta, Hamangkubuwono X, mit der islamischen *basmala*-Segensformel die jährliche *labuhan*-Feier eröffnet, die der Verehrung der hinduistischen Meeresgöttin *Loro Kidul* gewidmet ist. Auch im Jahr 2003 wurde in der autonomen orthodox-islamischen Provinz Aceh das Märtyrerfest der Schiiten, ^{c}*Aschûrâ', begangen.*

III. Malaysia und Indonesien

Das Selbstverständnis des Islam als gesellschaftlich dominante Weltanschauung war im Kernraum der islamischen Welt seit der endgültigen Etablierung der vier orthodoxen Rechtsschulen im 9. Jahrhundert nie prinzipiell und erst im ausgehenden 19. und im 20. Jahrhundert partiell in Frage gestellt worden. Anders an der südostasiatischen Peripherie: Sowohl früher – im heutigen Indonesien sogar seit Beginn der Islamisierung (seit dem 12./13. Jahrhundert) – als auch stärker als im Zentrum

der islamischen Welt war und ist das Selbstverständnis der Muslime als der den Staat beherrschenden Bevölkerungsgruppe von der ethnisch-religiösen, pluralen Wirklichkeit herausgefordert. So bewirkten diese frühe Konfrontation mit schon etablierten Weltanschauungen (in Indonesien besonders auf Java) und dann die Herausforderung durch den Zuzug großer nichtislamischer Minderheiten in der Kolonialzeit nach West-Malaysia (Malaya) ein höheres Maß an weltanschaulich-politischer Selbstreflexion der Muslime in der Peripherie und ihren pragmatischen Umgang mit jener Pluralität.

Ausgehend von einer gemeinsamen Geschichte der Islamisierung ähnelten sich die postkolonialen *Nation-building*-Entwürfe Malaysias und Indonesiens allerdings nur bis zum Ende der sechziger Jahre. Beide standen und stehen immer noch (Malaysia) bzw. wieder (Indonesien) vor den zentralen Fragen, vor die mehrheitlich muslimische Gesellschaften seit der Abschaffung des Kalifats im Jahr 1924 durch Kemal Atatürk in der Türkei gestellt sind: Wie ist das Verhältnis des Islam zum Staat zu regeln, und welche Rolle soll der Islam als Normensystem im öffentlichen Raum einnehmen?

Im südostasiatischen Kontext ergaben sich zusätzliche Fragen im Hinblick darauf, dass der Islam unter formalen Gesichtspunkten das geteilte Referenzsystem der malaiischen Bevölkerungsmehrheit sowohl in Malaysia als auch in Indonesien stellt, diese Mehrheit aber im Vergleich zu den nichtmuslimischen, chinesischen bzw. indischstämmigen Minderheiten an der ökonomischen Entwicklung (Malaysia) bzw. an der politischen Repräsentanz (Indonesien) einen disproportional geringen Anteil hat. Eng damit verknüpft ist die Frage, welche politische bzw. staatsbürgerliche Rolle den – vor allem in Malaysia – zahlenmäßig bedeutenden nichtislamischen Minderheiten im jeweiligen Konzept des *Nation-building* zukommt.

Dass Malaysia und Indonesien unterschiedliche Antworten auf diese Fragen gefunden haben, lässt sich teilweise auf die ungleichen Ausgangslagen hinsichtlich der ethnisch-religiösen Zusammensetzung der beiden Gesellschaften zurückführen. Es ist jedoch auch das Produkt einer je spezifischen Form des Konsenses unter den politischen Eliten.

So hat Malaysia sukzessive seit Anbeginn und dann ganz dezidiert seit der Regierungsübernahme durch Premierminister Mahathir Mohammed 1981 einen proislamischen, gegenüber dem politischen Islam *inklusiven* Kurs verfolgt. In Indonesien dagegen folgte einer Phase der strikten *Exklusion* islamischer Visionen, die durchaus Anklänge an die ebenfalls stark vom Militär vorangetriebene laizistische Modernisierungsvision des türkischen Kemalismus hatte, der Versuch einer korporatistischen Inklusion der relevanten gesellschaftlichen Akteure des islamischen politischen Feldes. Diese Inklusion, die Suharto mit dem Ziel vorantrieb, andere, säkulare Kräfte (vor allem die Armee selbst) von der Macht fernzuhalten, war in keinerlei flankierende weltanschauliche Umorientierung eingebettet und scheiterte bekanntlich.

Bei vergleichbaren historischen Ausgangsbedingungen (Geschichte der Islamisierung, Kolonialisierung) und ausgehend von ähnlichen Verfassungsmodellen bzw. Staatsprinzipien, die sich beide von denen im arabischen Teil des Kernraums der islamischen Welt abheben, haben die politischen Eliten in Indonesien und in Malaysia unterschiedliche Strategien zur Bewältigung der Pluralität gewählt. Die Stellung des Islam im Verhältnis zur Politik wurde in beiden Fällen dynamisch angepasst. Dieser Anpassungsprozess, der in Malaysia in den siebziger Jahren, in Indonesien erst in den neunziger Jahren einsetzte, fügt sich jedoch allenfalls noch im indonesischen Fall in die für den islamischen Kernraum (arabische Staaten wie Tunesien, die Türkei und Iran) einschlägigen Interpretationsmuster für das Verhältnis von Islam und Politik ein, im malaysischen Fall dagegen nur schwerlich.

1. Malaysia: Nation-building im Zeichen von Malaiisierung, Islamisierung und ökonomischer Modernisierung

Malaysias Bevölkerung von knapp 23 Mio. Einwohnern ist nicht nur in konfessioneller Hinsicht, sondern auch ethnisch heterogen. Diese Heterogenität wird dadurch erhöht, dass die konfessionellen Trennlinien entlang der ethnischen Differenzierung verlaufen. Die Muslime malaiischer Abstammung bilden gegenüber den Nichtmuslimen chinesischer und indischer Herkunft nur eine leichte Mehrheit. Der malaiische Anspruch auf die Rolle des Staatsvolks wurde durch die Einbeziehung indigener Völker gestärkt, welche die lokale Bevölkerungsmehrheit in den erst 1963, also sechs Jahre nach der Unabhängigkeit Malaysias von Großbritannien, zum malaysischen Staatsverband akzedierten Teilstaaten Sabah und Sarawak auf Borneo stellen. Die Einbeziehung dieser Bevölkerungen, die weder Angehörige der chinesischen bzw. hinduistischen Hochkulturen noch Muslime waren, veranlasste die damalige politische Führung zur Preisgabe des Malaientums als des alleinigen ethnischen Bestimmungsfaktors für das Staatsvolk zugunsten eines Konzepts der *bumiputera* (Söhne des Landes), das in der Folge immer stärker islamisch interpretiert wurde.

Eine ähnlich knappe Mehrheit von Muslimen im Staat findet sich im arabischen Kernraum der islamischen Welt nur noch im Libanon. Dieser Staat war in seiner heutigen Form erst nach dem Ende des Ersten Weltkrieges mittels „politischer Chirurgie" von der französischen Mandatsmacht als ein Gebilde mit ursprünglich leichter christlicher Bevölkerungsmehrheit aus Groß-Syrien herausgetrennt worden. Dort überwiegt auch heute noch in Form des sog. *Konfessionalismus* der *religiöse* Aspekt der Heterogenität, verstehen sich doch schiitische und sunnitische Muslime ebenso wie die Christen bzw. Maroniten in der Regel als Araber. Die ethnisch-konfessionelle Heterogenität Malaysias dagegen nötigt die politisch und kulturell zwar dominierende, unter modernisierungstheoretischen und wirtschaftlichen Gesichtspunkten jedoch marginalisierte muslimische Bevölkerungsmehrheit, sich aus einer weltanschaulichen Sicht *grundsätzlich* mit einem ethnisch und konfessionell pluralen gesellschaftlichen Umfeld auseinander zu setzen. Dies gilt, obwohl der Islam hier, im Gegensatz zu Indonesien, die offizielle Religion des Bundesstaates ist – bei Ausübungsfreiheit für andere Religionen.

Die Dominanz des Islam als eines Faktors, der die Herausbildung eines ausgeprägten überkonfessionell-säkularen, also staatsbürgerlichen Nationalbewusstseins verhinderte, wird unter anderem hergeleitet aus der Tatsache, dass in Malaysia – im Gegensatz zum Nachbarland Indonesien – unterhalb der nationalen Ebene die gewachsenen Strukturen eines *dynastischen Islam* flächendeckend erhalten geblieben sind. Die Kolonialpolitik hatte die Stellung der traditionellen Oberhäupter, der *Rajas* bzw. *Negris*, und deren islamische Staats- und Gesellschaftsordnungen unangetastet gelassen. Der föderale Aufbau des malaysischen Bundesstaates perpetuierte diese Strukturen bis ins 20. Jahrhundert. Die neun Negris auf der Malaiischen Halbinsel übten zumindest bis in die Gegenwart in ihrem Herrschaftsbereich jeweils formal die Rechtshoheit und den für die Muslime zeremoniell maßgeblichen Einfluss aus. Heute beschränken sich die legislativen Rechte der Sultanate/Bundesstaaten im Wesentlichen auf das Gebiet des Familienrechts und auf die Verwaltung religiöser Angelegenheiten. Aus ihrer Mitte bestimmen die Negris turnusmäßig das formelle Staatsoberhaupt, den König von Malaysia *Yang di-Peruan Agung* („den zum Herrn gemachten Großen"), der – nach dem Vorbild der konstitutionellen Monarchie des Vereinigten Königreichs von Großbritannien und Nordirland – seinerseits den Ministerpräsidenten ernennt.

Seit der Unabhängigkeit Malaysias von Großbritannien 1957 geht es um die Frage nach der weltanschaulichen Identität des Staates – ähnlich wie im Libanon. Im Gegensatz zu diesem aber wird die islamische Identität des malaysischen Staates nicht von einer weiteren großen Religion in Frage gestellt, wie dies im Libanon durch die Christen der Fall war und ist. Muslime haben im Libanon demnach einen besonderen Anlass, die islamische Identität des Staates umso mehr zu betonen, als keine *ethnische* Unterscheidung zwischen Muslimen und (christlichen) Maroniten möglich ist. Insofern erlaubt in Malaysia gerade die *Vielfalt* der mit dem Islam konkurrierenden asiatischen Weltanschauungen und Glaubenssysteme und deren Einbeziehung in die interethnischen Verhandlungen aus Sicht der muslimischen Mehrheit einen gelasseneren Umgang mit dieser Verschiedenheit.

Sollte im Libanon der ungeschriebene „nationale Pakt" den drei Hauptkonfessionen (Maroniten, Sunniten und Schiiten) einen fairen Anteil an der politischen Macht sichern, so galt während der fünfziger und sechziger Jahre zwischen Malaien einerseits und Chinesen (und Indern) andererseits, dass Letztere ihre politischen Aspirationen zugunsten der Malaien zurückstellten und sich mit ihrer Dominanz in der Wirtschaft zufrieden gaben. Diese als „historischer Kompromiss" bezeichnete Konstruktion sorgte für eine nur funktionale Aufteilung, nicht aber für eine echte politische Teilung der Macht. Bezogen auf das Gesamtgefüge blieb die Rolle des Islam zunächst eher untergeordnet. Um aber der islamischen Opposition zuvorzukommen, strebte die Regierung eine weitreichende Islamisierung des öffentlichen Lebens an – allerdings nur bezogen auf den muslimischen Bevölkerungsteil; so galt z. B. die Anerkennung der traditionellen religiösen Gerichtsbarkeit explizit nur für die Muslime.

Bereits 1951 spaltete sich die islamistische PAS (*Parti Islam Se-Malaysia* = Pan-islamische Partei Malaysias) von der Regierungspartei UMNO (*United Malay National Organisation*) ab; 1959 gewann sie die Wahlen in den Bundesstaaten Kelantan und Terengganu und zog schließlich 1969 ins nationale Parlament ein. In dieser Zeit nahmen die Spannungen zwischen den Ethnien stetig zu, sie entluden sich in den Rassenunruhen des Jahres 1969. Vor dem Hintergrund dieses gesamtnationalen Traumas war die folgende Phase vom Bemühen der relevanten politischen und gesellschaftlichen Akteure geprägt, den prekären Status quo, d. h. die politische Suprematie der *Bumiputera*, nicht anzutasten.

Der Amtsantritt des gegenwärtigen Premierministers Mahathir Mohammad im Jahr 1981 ist ein entscheidendes Datum in der Geschichte des politischen Islam in Malaysia. Zunehmend war das

Konzept des Staatsvolks von Seiten zweier unterschiedlicher Kräfte islamisiert worden.

Einerseits zielte die bis dahin eher säkular orientierte Staatspartei UMNO als Partei der Malaien mit der Stärkung des Islam in einer zeitgemäßen Form und als Instrument der Modernisierung der Gesellschaft und des Staatswesens eher auf ihre malaiische Wählerklientel. Diese hatte begonnen, sich unter soziostrukturellen Gesichtspunkten zu enttraditionalisieren und war mit dem stets partikularistischen Bumiputerismus nicht mehr zu gewinnen, hatte dieses Konzept doch stets auf die bäuerlich-ländliche Herkunft und auf Überholtes rückverwiesen. Dagegen ließ sich über das neue Konzept des Islam eine moderne, über den politischen Bezug auf den Kernbereich der islamischen Welt sogar eine internationale Identitätsdimension besetzen.

Andererseits geriet das Konzept der *Bumiputera* in die Kritik von Seiten der PAS, der (anfangs) PAS-nahen Malaysischen Islamischen Jugendbewegung *Angkatan Belia Islam Malaysia* (ABIM) und vor allem der islamischen Renaissance-Bewegung *Dakwah*. Gerade wegen der universalistischen und tendenziell kosmopolitischen Perspektive eines überlokalen Islam wurde die chauvinistische Verknüpfung von Ethnie und Religion im *Bumiputera*-Konzept der Regierungspartei scharfer Kritik unterzogen.

Zweifelsohne verstärkten die gesellschaftlichen Kräfte einander auf ideologischer wie personeller Ebene. Der Impetus der Islamisierung gewann dadurch eine erhebliche Eigendynamik. Die Debatte über die Islamisierung ist infolgedessen heute überaus stark fragmentiert – weniger allerdings durch Polarisierung entlang eines Spektrums von „konservativ“ auf der einen und „modernistisch“ auf der anderen Seite als durch die politische Konkurrenz zwischen den Machtpolen Regierung und islamische Opposition.

Im Gegensatz zu den meisten Gesellschaften des islamischen Kernraums beruhte die Islamisierung Malaysias insgesamt auf einem breiten gesellschaftlichen Konsens. Sie war weder auf den Sturz korrupter, unfähiger und zur Veränderung unwilliger postkolonialer Eliten noch primär gegen Nicht-Muslime gerichtet, sondern in erster Line auf die Förderung der eigenen Entwicklung und Modernisierung – allerdings nicht nach westlichem Vorbild. Die erfolgreiche *ökonomische* Modernisierung im Sinne einer (Leicht-)Industrialisierung und eines Vorstoßens der Produktion in weltmarkttaugliche Hochtechnologiebereiche schuf eine wichtige Voraussetzung dafür, dass sich die *politische Dynamik* der Islamisierung in einem günstigen *wirtschaftlichen Umfeld* entfaltete: Auf der Basis exorbitanter ökonomischer Wachstumsraten gewann also nicht, wie in den rentenökonomischen Systemen der arabischen Welt, eine Gruppe nur auf Kosten der anderen („Nullsummenspiel“). Die nichtmuslimischen Minderheiten mussten die ebenfalls zunehmend erfolgreiche staatliche Förderung der *Bumiputera* vor dem Hintergrund eines *insgesamt* wachsenden „Kuchens“ („Positiv-Summenspiel“) nicht primär als Bedrohung ihrer eigenen Existenz wahrnehmen.

Als sich Ende der neunziger Jahre im Zuge der Asienkrise die ökonomischen Parameter in Richtung eines „Nullsummenspiels“ zu verändern begannen, verschärften sich zwar die Konflikte innerhalb des islamischen Lagers, besonders um die mögliche Nachfolge Mahathirs, nicht aber diejenigen zwischen den Konfessionen – jedenfalls nicht in dem Maße, wie es zu erwarten gewesen wäre. Im Gegenteil: Das bis heute hochgradig konfessionalisierte, infolge ausbleibender interreligiöser bzw. interethnischer Vermischung kaum homogenisierte gesellschaftliche und politische System Malaysias konnte unter den Bedingungen der drastisch und nachhaltig zurückgehenden wirtschaftlichen Gesamtleistung dennoch vor dem Zusammenbruch bewahrt werden. Das ist auch der Flexibilität des malaysischen Gesellschaftsvertrags geschuldet: Neben der Verfassung schaffen informelle, schriftlich nicht niedergelegte Vereinbarungen zwischen den ethnischen Gruppen über ihre jeweilige Rolle in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik eine langfristige Erwartungssicherheit – auch unter sich verändernden Gegebenheiten – und verstärken den grundsätzlichen Willen aller beteiligten Gruppen zur Zusammenarbeit. Das reibungslose Funktionieren dieser Aushandlungsprozesse im Sinne sowohl der Vermittlung zwischen den Gruppen als auch innerhalb der malaiischen Elite verdankt sich zu einem guten Teil dem Charisma des noch weithin populären Mahathir. Aber die Rahmenbedingungen des Gesellschaftsvertrags zeigt noch stets die Regierung auf, so etwa mit der Verhängung des Ausnahmezustandes im Anschluss an die Rassenunruhen von 1969 für zwei Jahre, mit der unter fadenscheinigen Gründen erfolgten Inhaftierung Anwar Ibrahims, des schärfsten potenziellen Konkurrenten um die Nachfolge Mahathirs, und jüngst mit der Einführung eines rechtstaatlich bedenklichen Internal Security Act. In dasselbe Bild fügen sich dann aber auch Bemühungen der Regierung in jüngerer Zeit, die zivilgesellschaftlichen Organisationen aller Glaubensgemeinschaften in einer zwischen dem Staat und den Gemeinschaften vermittelnden Institution in Form interreligiöser Räte zusammenzufassen und politisch einzubinden. Als Reaktion auf die Islamisierung hatte nämlich auch bei

den nichtmuslimischen Gruppen eine kulturelle Bewusstwerdung und eine politische Institutionalisierung eingesetzt. Die Institutionalisierung interreligiöser Räte scheiterte bislang vor allem am Widerstand von muslimischer Seite. So verfügen allein die Muslime derzeit in der Person des *Negri* über eine zwischen ihnen und der Bundesregierung zumindest symbolisch vermittelnde Institution.

Vor dem Hintergrund einer ökonomischen und politischen Erfolgsgeschichte des Gesamtstaates erscheint immerhin der Streit zwischen Bundesregierung und PAS-Regierung, die seit Jahren versucht, in der Provinz Kelantan weitere Bestimmungen der *Syaria*, des islamischen Rechts (arab.: *Scharî'a*), zu implementieren, in einem milderen Licht als die Auseinandersetzungen um die Einführung der *Scharî'a* im entwicklungsökonomisch renitenten wie politisch desolaten arabischen Zentrum der islamischen Welt.

Ähnlich wie dies im Ägypten Nassers oder im postrevolutionären Iran angestrebt wurde bzw. wird, stand Malaysias Entwicklung im Zeichen *kultureller Eigenständigkeit* gemäß der Parole „westliche Technologie, islamischer Geist". Malaysia hat sich bis heute allerdings keineswegs ausschließlich auf ein „authentisch islamisches", d. h. auf autochthonen Wurzeln beruhendes Modell festgelegt. So wenig das malaysische Entwicklungsmodell sich inhaltlich abgrenzen lässt, so ist doch ein Leitmotiv der Islamisierung wie auch der Debatte um die „asiatischen Werte" erkennbar, das sowohl von staatlicher als auch von (zivil)-gesellschaftlicher Seite getragen wird: materielles Wohlergehen der Gesellschaft mit ihrem spirituellem Gefüge in Einklang zu bringen.

Für Letzteres stehen die islamischen – ersatzweise auch: „asiatischen" – Werte ein, wie sie traditionellerweise interpretiert und gelebt werden. Fern von Festlegungen etwa auf bestimmte islamische Rechtstraditionen oder -schulen schloss Mahathir sogar auf dem Höhepunkt der Debatte um die „asiatischen Werte" nicht aus, die Asiaten könnten vom Westen lernen, denn viele der so genannten „asiatischen Werte" seien einmal „westliche Werte" gewesen, der Westen habe sie aber erfolgreich abgelegt oder verloren. Genauso würden heutige asiatische Werte im Verlauf der Entwicklung herausgefordert und abgelegt werden.

Islamisierung von oben – also seitens der Regierung – bedeutet in diesem Zusammenhang also gerade nicht die Bewahrung oder gar die Wiederherstellung traditioneller Werte, um welche Regierung und islamische Opposition in der arabischen Welt allzu häufig zum Schaden der längst enttraditionalisierten, modernisierungswilligen Bevölkerungsteile wetteifern.

Dem Wegbrechen der universalen Werte der traditionalen Gesellschaften soll vielmehr ein umfassender symbolischer Rahmen Einhalt gebieten, der diese Werte als Gegengewicht zur antizipierten und wohl als letztlich unausweichlich erkannten, individualistischen und materialistischen Orientierung bewahrt und ggf. modifiziert. Gleichzeitig umgreift dieser Rahmen den wirtschaftlichen und technologischen Fortschritt und schafft eine Grundlage für die semantische Besetzung dieses Feldes als genuin „islamisch". Dieser symbolische Rahmen versucht somit, die *beiden* Felder „Tradition" und „Moderne" aufs Engste zu verknüpfen. Die zwischen diesen beiden Polen bestehende Spannung überträgt sich auf den Rahmen selber. Seine Grundlage, die islamische Symbolik, ist daher nicht statisch („fundamentalistisch"), sondern – je nach Interpretation – in hohem Maße dynamisch bzw. recht beliebiger Interpretation ausgesetzt.

Zu dieser Islamisierung *à la Malaysienne* gehört also einerseits die Implementierung der klassischen Attribute eines islamischen Gemeinwesens und deren gleichzeitige Anpassung an den modernen Staat: Die religiösen Institutionen wurden ausgeweitet und zentralisiert; die *Zakat* (Almosengabe) wurde als öffentliche Abgabe eingeführt, die religiöse Rechtsprechung und andere zentrale Bereiche des religiösen Lebens wurden reorganisiert, wie der Bau von Moscheen, die Einrichtung traditional und modernistisch orientierter religiöser Schulen etc.

Andererseits versucht die Regierung, die Förderung des materiellen Wohlstands und eine forcierte Industrialisierungspolitik als *islamisch geboten* zu legitimieren, und zwar sowohl als Antwort auf die säkulare Attitüde im eigenen Land („Der Islam hat zur industriellen Technologie nichts zu sagen") als auch in Abgrenzung gegenüber den meisten arabischen Staaten, die eine solche Industrialisierung aus traditionellen Gründen zumeist ablehnen.

Ähnlich wie im postkolonialen Tunesien überwog auch in Malaysia stets der Aspekt der Modernisierung. Die in beiden Fällen willkürliche modernistische Interpretation des Islam durch Regierung und Regierungspartei dient Mahathir allerdings nicht, wie seinerzeit Bourguiba, als Camouflage einer letztlich kemalistischen Agenda zum säkularisierenden Aufbrechen der traditional islamischen Gesellschaft und zur Entmachtung entwicklungsresistenter religiöser Gelehrter (*Ulama*). Wie Bourguiba usurpierten zwar auch UNMO und

Mahathir den Islam im Sinne der Schaffung einer Staatsreligion, doch eben nicht mit dem Ziel, den Islam aus dem politischen Leben nach dem Vorbild der französischen *laïcité* herauszudrängen, sondern um mittels *Inklusion* und Stärkung bestehender religiöser Institutionen, gleich ob traditionalen oder zivilgesellschaftlichen Typs, den islamischen Charakter des Staates gerade zu verstärken.

Das Schreckensbild eines „islamischen Staates Malaysia", Saudi-Arabien oder Iran vergleichbar, ist gleichwohl fern der Realität. Denn die drei für das postkoloniale Malaysia bestimmenden Leitperspektiven *Malaiisierung*, *Modernisierung* und *Islamisierung* sind unauflösbar miteinander verbunden. So stellt Malaysia den wohl einzigen Staat in der islamischen Welt mit einem erfolgreichen makroökonomischen Profil dar, der auf dieser Basis auch die *kulturelle* Modernisierung leidlich bewältigt, und zwar nicht nur *trotz*, sondern augenscheinlich *auch aufgrund* der höchst heterogenen konfessionellen und ethnischen Gesellschaftsstruktur.

2. Indonesien: Von politischer Exklusion eines pluralen Mehrheits-Islam zur Inklusion – und wieder zurück?

Mit seinen etwas über 206 Mio. Einwohnern, von denen nominell etwa 85 Prozent als Muslime gelten, ist das indonesische Inselreich der bevölkerungsreichste Staat der islamischen Welt. In konfessioneller Hinsicht überwiegt der Islam weitaus stärker als in Malaysia. Auch ethnisch dominiert die malaiische Volksgruppe die indonesische Bevölkerung, Malaientum und konfessionelle Zurechnung zum Islam sind auch hier weitgehend deckungsgleich.

Die ethnische Kategorie des indonesischen Malaientums zerfällt allerdings in mindestens zwei Hauptgruppen, die Javaner der indonesischen Hauptinsel mit etwa 80 Mio. Menschen und die Sundanesen mit ca. 30 Mio., sowie in zahllose Untergruppen. Die Dominanz des Islam relativiert sich mit Blick auf das breite Spektrum seiner alltäglichen Erscheinungsformen, die angesiedelt sind zwischen dem Pol des „reinen" Islam und dem Pol des *ᶜAdat* (Gewohnheitsrechts). Der ‘*Adat*-Islam rundet wie im Fall des javanischen *Kebatinan* animistische, hinduistische und buddhistische Vorstellungen von Tradition, Konsens und Harmonie als Grundlagen der Herrschaft und der sozialen Ordnung durch islamische Elemente ab. Unter den javanischen Muslimen werden daher konventionellerweise die *Abangan* (Rotköpfe) als nur „nominelle" Muslime bzw. Anhänger des javanischen Kebatinan einerseits von den *Santri* bzw. *Putihan* (Weißköpfe), den orthodox-frommen bis aktivistischen Muslimen, andererseits unterschieden. Zu Letzteren zählen die Mitglieder der beiden großen traditionellen Muslimorganisationen, der 1912 gegründeten *Muhammadiyah* mit heute etwa zwölf Mio. Mitgliedern, Intellektuellen und Akademikern der Mittelklasse vornehmlich aus dem städtischen Milieu, sowie der 1926 gegründeten *Nahdatul Ulama* (NU), eines Sammelbeckens der *Ulama* (religiösen Gelehrten), der Scheichs bzw. *Kyai* (religiösen Lehrer) und ihrer Anhänger. Die NU stellt heute mit 30 Mio. Mitgliedern die größte nationale Muslimorganisation nicht nur Indonesiens, sondern der gesamten islamischen Welt dar.

Ähnlich wie in Malaysia ist auch in Indonesien die chinesische Minderheit überdurchschnittlich erfolgreich und wohlhabend. Ihre Prosperität zieht die Missgunst vieler Malaien und insbesondere der gerade entstehenden malaiischen Mittelschicht auf sich. Doch im Gegensatz zu Malaysia, wo die Eliten nach dem nationalen Trauma von 1969 übereingekommen waren, das Fortkommen der Malaien gegenüber den anderen Ethnien zu fördern, mussten jene Malaien in Indonesien, die sich stärker islamisch definierten, die Regierungsmannschaft von Präsident Suharto als Geißel einer antimuslimischen Allianz von katholischen Chinesen, (ehemaligen) Sozialisten und Militärs wahrnehmen, die ihnen einen adäquaten Platz in der Führung des Landes verwehrte. Andererseits war auch die chinesische Minderheit im täglichen Leben stark diskriminiert und ebenso wie die Malaien von politischen Führungsposten weitgehend ausgeschlossen, denn der Zugang zur Machtelite war strikt auf die Suharto-Familie, einige nichtmuslimische Geschäftsleute und sonstige Günstlinge beschränkt.

Die Frage der weltanschaulichen Identität Indonesiens ist seit der Unabhängigkeit von der niederländischen Kolonialmacht ohne tragfähige Antwort. Vielmehr handelt es sich um die Übergangsform eines durchaus religiösen, mehrheitlich muslimischen, jedoch nicht islamischen Staates: 1945 waren auf dem Weg vom Verfassungsentwurf, der sog. *Piagam-* bzw. *Jakarta-Charta*, bis zum endgültigen Text der Unabhängigkeitsverfassung die berühmten „sieben Worte" auf bis heute ungeklärte Weise getilgt worden. Jene Bestimmung sollte den Verfassungsgrundsatz *Ketuhanan Yang Maha Esa* (Glaube an die „All-Eine Göttlichkeit") ergänzen durch: *„dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluk-nya*" („mit der Verpflichtung, die islamische Scharî'a durch ihre Anhänger einzuhalten").

Die Pancasila

1) *Ketuhanan Yang Maha Esa* (Glaube an die „All-Eine Göttlichkeit“)
2) *Kemanusiaan yang adil dan beradab* (Gerechte und zivilisierte Humanität)
3) *Persatuan Indonesia* (Einheit Indonesiens)
4) *Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan* (Volksherrschaft, die durch Weisheit und Klugheit in Beratung und [parlamentarische] Vertretung gewährleistet wird)
5) *Keadilan sosial untuk seluruh Rakyat Indonesia* (Soziale Gerechtigkeit für das ganze indonesische Volk)

Die dann später von Suharto dekretierten *Pancasila* (fünf Prinzipien) hielten dieses politische System in der Schwebe zwischen den Polen „säkular“ einerseits und „religiös“ andererseits, ohne die konkrete Rolle der Konfessionen – und insbesondere des Islam – im Staatsgefüge inhaltlich näher zu bestimmen.

Die Grundentscheidungen über die weltanschauliche Identität des indonesischen Staates wurden also nicht auf dem Wege konsensorientierter Deliberation unter den Machteliten getroffen, sondern „von oben“ gesetzt. In genauem Gegensatz zum malaysischen Staatswerdungsprozess geriet dann ein möglicher – wie auch immer dann im Detail beschaffener – *islamischer* Charakter des Staates als *Hijau* (grün/Farbe des Islam) in strikten Kontrast zur *nationalen* Identität der *Merah-putih* (rotweiß/die Farben der Nationalflagge), die auf der Prämisse basierte, der politische Islam sei mit dem spezifischen *Nation-building*-Projekt Indonesiens unvereinbar. Diese Position war dezidiert gegen jegliche politische Erscheinungsform des Islam gerichtet und prägte bis in die neunziger Jahre den Staat nach innen und nach außen.

Nach außen schuf die Wahrnehmung des *New-Order*-Regimes von Suharto als formal säkular die Voraussetzung dafür, dass dieses sich dem Westen als verlässlicher Partner andienen konnte. Die Strategie stand ganz im Gegensatz zu Malaysias Außenpolitik, die insbesondere seit dem Machtantritt Mahathirs verstärkt politische Bezüge zur islamischen Welt suchte.

Im Innern gelang es dem nationalistischen Pol durch die machtpolitische motivierte Verfemung des *Hijau*-Pols, das Feld ohne ein Gegengewicht zu behaupten. So konnte weder eine gegenüber dem politischen Islam *inklusive* und gleichwohl von den anderen Konfessionen geteilte und *dynamische* Identität heranreifen wie im Fall Malaysias. Noch trug die Indoktrination der Gesellschaft durch die *Pancasila* und die staatlicherseits allen politischen Parteien, sozialen und religiösen Organisationen aufgezwungene Übernahme der „Fünf Prinzipien“ als *alleinige* weltanschauliche Grundlage dazu bei, dass sich die reale konfessionelle und ethnische Pluralität der indonesischen Gesellschaft im korporatistischen Gefüge des *New-Order*-Staates hatte politisch abbilden und dadurch einer konstruktiven Bearbeitung hätte zugänglich machen können.

Nach der Machtübernahme Suhartos 1965 war bis etwa 1990 ein Nebeneinander zu beobachten von staatlicher Unterdrückung eines jeglichen politischen Dissenses – gleich ob islamisch oder kommunistisch – und der Förderung rein kultureller Glaubensäußerungen (aller Konfessionen) durch den Staat.

Das Religionsministerium wachte im Auftrag Suhartos im Bereich der Bildung darüber, dass in den ländlichen Islamschulen, den *Pesantren*, der Anteil religiöser Lehrinhalte am Gesamtcurriculum 30 Prozent nicht überstieg. Die indonesischen Streitkräfte, *Angkatan Bersenjata Republik Indonesia* (ABRI), hatten sich weitgehend aus eigener Macht eine Doppelfunktion (*Dwifungsi*) angemaßt: Sie umfasste nicht nur die äußere Verteidigung und die Sicherung der territorialen Einheit nach innen. Der kemalistischen Türkei nicht unähnlich, übernahm das Militär in allen Teilen des riesigen Inselreiches darüber hinaus die Überwachung der Gesellschaft gemäß der weltanschaulichen Orientierung an der Pancasila, bis hin zur Indoktrination. So wuchs ABRI – anfänglich von der zivilen Regierung gerne in Dienst genommen – zu einem schließlich weitgehend autonomen Machtzentrum heran. Als diese Macht der Streitkräfte letztlich Suhartos eigene Position zu gefährden drohte, versuchte er, die zuvor explizit ausgeschlossenen Gruppierungen, vor allem die vielfältigen islamischen Organisationen, mittels inklusiven Taktierens als Gegengewicht zum Militär aufzubauen.

Aufgrund der auch in Indonesien vorangekommenen ökonomischen Modernisierung war eine Politisierung der Gesellschaft und die Herausforderung des Staates durch partikulare Gruppeninteressen, gerade der politisch, wirtschaftlich *und* kulturell marginalisierten muslimischen Mehrheitsbevölkerung, langfristig ohnehin kaum aufzuhalten. Mit welcher Priorität Suharto dann einen Strategiewechsel von der *Exklusion* muslimischer Interessen zur *Inklusion* verfolgte, zeigt sich

daran, dass er den zweiten starken Mann im Staate, den in Deutschland ausgebildeten Forschungs- und Technologieminister Habibie, 1990 mit der Gründung eines All-Indonesischen Intellektuellenforums für Muslime, *Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia* (ICMI), betraute. Es sollte spezifisch der Hinführung der durch die staatliche Exklusion zuvor extrem fragmentierten politischen Eliten der Muslime in die Staatsbürokratie, ins Kabinett und in das Parlament dienen. Andererseits suchte das Regime über die ICMI-Mitglieder, die durchaus zuvor bzw. gleichzeitig Mitglied anderer islamischer Institutionen waren, die staatliche Kontrolle über den wiedererwachenden islamischen Diskurs auszuweiten.

Anders als in den nominell „säkularen" Ländern des Mittleren Ostens (Türkei, Tunesien) gelang es dem Staat jedoch nicht, den Islam oder auch nur die wichtigsten islamischen Organisationen gänzlich zu usurpieren. So bildete beispielsweise der *NU*-Führer und spätere Präsident Abdurrahman Wahid die Speerspitze einer islamischen Zivilgesellschaft und Gegenöffentlichkeit gegenüber derjenigen, die Suharto herzustellen suchte.

Analog ähnlichen Konstellationen im Kernraum der islamischen Welt, etwa im Ägypten der siebziger Jahre, waren bereits in der Suharto-Ära auch indonesische Moscheen und Islamschulen weit weniger vom Staat überwacht worden als andere Orte des öffentlichen Lebens. Vereinzelt hatten sich dort Debattenforen herausgebildet, wo sich politischer und in extremen Fällen auch militanter Dissens herausbildete – im Verborgenen dann und in Ausnahmefällen mit einer bis ins Konspirative reichenden Abschottung nach außen.

Nach Suhartos Sturz 1998 bildeten die muslimischen *Mainstream*-Organisationen NU und Muhammadiya sowie kleinere islamische Gruppen ein vermittelndes Glied zwischen dem Staat einerseits und der Gesellschaft andererseits, wobei sie stärker in Letzterer verwurzelt sind. NU und Muhammadiya können beide auf eine lange Tradition *primär* sozialer, karitativer und erzieherischer Tätigkeit verweisen. Deshalb lässt sich bei ihnen derzeit nur eingeschränkt von Ansätzen für eine *politisch* motivierte, islamische Bürgergesellschaft sprechen.

1955 hatten in der letzten, als noch einigermaßen „frei" zu bezeichnenden Parlamentswahl in der Geschichte Indonesiens vor Suhartos Herrschaft islamische Parteien knapp 44 Prozent der Wählerstimmen errungen. Nach dem Ende des dem politisch aktiven Islam überwiegend feindlich gesinnten Suharto-Regimes waren es immerhin noch etwas über 37 Prozent (Wahlen von 1999); allerdings entfielen nur 14 Prozent der Stimmen auf Parteien, die sich für die Einführung des islamischen Rechts einsetzten. Ohne dass überhaupt darüber debattiert worden wäre, welche Form der Scharî'a eingeführt werden sollte, brachte es die Frage im November 2001 immerhin wieder auf die Agenda des Parlaments. Prompt formulierten ranghohe Militärs Warnungen an die Adresse der Scharî'a-Befürworter, durch die Hintertür die *Pancasila*-Doktrin anzutasten. Tatsächlich lehnte das Parlament die landesweite Einführung des islamischen Rechts im August 2002 mehrheitlich ab.

Keiner der prominenten muslimischen Politiker in Indonesien fordert heute die Einführung des islamischen Rechts oder gar die Errichtung eines islamischen Staates. Weder Amien Rais, heutiger Sprecher der Beratenden Volksversammlung und ehemaliger Muhammadiya-Führer, noch der ehemalige Präsident Abdurrahman Wahid sind der Auffassung, dass es historisch einen Präzedenzfall für einen „islamischen Staat" gegeben habe. Aber die von ihnen und von anderen Mehrheitsführern häufig wiederholten Aufrufe, die Debatte um die Einführung des islamischen Rechts einzustellen, zeigen, wie groß in Wirklichkeit der Klärungsbedarf hinsichtlich der weltanschaulichen Grundlagen und Visionen für die indonesische Nation noch bzw. wieder ist.

Roman Loimeier

Der Islam im subsaharischen Afrika

Die muslimischen Gesellschaften Afrikas bilden weder historisch noch gegenwärtig eine Einheit. Vielmehr zeichnen sie sich durch ihre unterschiedlichen historischen Erfahrungen, ihre unterschiedliche regionalgeographische Einbettung und Entwicklung, ihre spezifischen Lehrtraditionen und die Art und Weise aus, wie der „Islam" in ihrer Geschichte und Gegenwart in eine für sie typische Lebensrealität umgesetzt wird. So können wir zumindest zehn größere muslimische Regionen Afrikas mit einem spezifischem regionalgeographischen und historischen Charakter unterscheiden: Ägypten, die Länder des Maghreb (d. h. die heutigen Länder Libyen, Tunesien, Algerien und Marokko), der Großraum der Sahara, der Steppen- und Savannengürtel der Sudanländer, die tropischen Waldgebiete Westafrikas, die Länder des oberen Nilsudans, das Hochland von Äthiopien, das Horn von Afrika, die ostafrikanische Swahili-Region und die muslimischen Diasporagemeinden Südafrikas, insbesondere Kapstadt und Natal[1].

Neben dieser regionalgeographischen und historischen Gliederung der muslimischen Gesellschaften Afrikas müssen wir eine Reihe weiterer Feinabstufungen vornehmen und zwischen Regionen mit einer langen Tradition der Islamisierung (wie etwa Mauretanien, Senegal, Teile Malis, nördliches Nigeria, Nordsudan, Somalia, Sansibar u. a.) unterscheiden und Regionen, in den sich der Islam erst vor kurzem und nur in Teilen etablieren konnte (wie in Burkina Faso, Ghana, Kamerun, Südsudan, die Hinterländer von Tansania und Kenia, Uganda u. a.). Zudem gibt es markante Unterschiede zwischen Regionen, in denen die Muslime eine mehr oder weniger klare Bevölkerungsmehrheit stellen (wie in Mauretanien, Senegal, Nordnigeria, Nordsudan, Somalia und Sansibar), und Regionen, in denen sie nur eine Minderheit der Bevölkerung stellen, die allerdings, wie etwa im Falle Äthiopiens, beträchtlich sein kann. Diese Minderheit mag nun wiederum gut in die jeweilige nationale Gesellschaft integriert sein (etwa in Ghana, Malawi, Kamerun) oder sich aber in einer marginalisierten Position befinden (wie in der Elfenbeinküste, Uganda). Muslimische Minderheiten können zudem in Bezug auf die Frage unterschieden werden, ob sie bei der politischen Gestaltung ihrer jeweiligen Gesellschaft eine geachtete und anerkannte Rolle (wie etwa in Tansania und Südafrika) oder eher eine Außenseiterrolle spielen (wie etwa in Kenia und Äthiopien). Schließlich sollte zwischen Regionen unterschieden werden, in denen Sufi-Bruderschaften maßgeblich an der sozialen und politischen Gestaltung ihrer Gesellschaften beteiligt waren (wie in Mauretanien, Senegal, Nordnigeria, Nordsudan und Somalia), und Regionen, in denen Sufi-Bruderschaften (auch historisch) eine vergleichsweise geringe Rolle in der sozialen, politischen und ökonomischen Entwicklung ihrer Gesellschaften gespielt haben (wie in Mali, Südnigeria und Äthiopien).

Angesichts dieser historischen, regionalen und naturräumlichen Vielfalt kann von einem einzigen, „afrikanischen Islam" keine Rede sein. Vielmehr müssen wir, wie auch in den anderen Teilen der islamischen Ökumene, von einer Vielzahl lokaler muslimischer Gesellschafts- und Gemeinschaftsentwürfe ausgehen, die ihrerseits ein breites Spektrum von Interpretationen von „Islam" repräsentieren. Die Unterschiede zwischen den einzelnen muslimischen Gesellschaften der islamischen Ökumene sind nun natürlich nicht nur in den regionalen und historischen Verschiedenheiten dieser Gesellschaften begründet, sondern lassen sich auch aus der Tatsache ableiten, dass in all diesen Gesellschaften der Prozess der Islamisierung ein selektiver war, in welchem bestimmte Glaubenselemente stark, andere weniger intensiv betont wurden. So wurden etwa die Normen des islamischen Rechts unter den maurischen Stämmen der westlichen Sahara nach dem 11. Jahrhundert unter dem Einfluss der Reformbewegung der Almorawiden zumindest vorübergehend weitgehend übernommen, während in anderen Teilen Afrikas (oder der islamischen Ökumene) die Vorschriften des islamischen Rechts kaum Beachtung gefunden haben. In vielen Gesellschaften standen in der Tat die Regelungen des etablierten Gewohnheitsrechts (*adat*, *'urf*) nicht unbedingt in einem Widerspruch zu den Rechtsnormen der *scharî'a* und wurden daher auch von den muslimischen religiösen Gelehrten, den *'ulamâ'* (*Sg. 'âlim*), als Grundlage der Rechtssprechung anerkannt. Der Prozess der Islamisierung in Afrika wie in anderen Teilen der islamischen Ökumene muss

1 Vgl. R. Loimeier, Gibt es einen afrikanischen Islam? Die Muslime in Afrika zwischen lokalen Lehrtraditionen und translokalen Rechtleitungsansprüchen, in: Afrika Spectrum, 37 (2002) 2, S. 175–188; N. Levtzion/R. Pouwels (Hrsg.) The History of Islam in Africa, London 2000.

somit als ein Prozess der schrittweisen und selektiven Annahme, Aneignung, Inkulturation und Kontextualisierung des Islams beschrieben werden. Dieser Prozess konnte von Einbrüchen und Rückfällen begleitet sein und ist, wie auch viele Muslime betonen, niemals zu Ende.

Dennoch: Trotz aller ihrer Unterschiede können die Gemeinschaften und Gesellschaften der Muslime in Afrika (und Asien) als „islamisch" definiert werden, weil der Islam für all diese unterschiedlichen Gesellschaften eben doch einen gemeinsamen „Bezugsrahmen"[2] bildet, auf den sich alle Muslime, auch die Muslime in Afrika beziehen. Da dieser Bezug auf den „Islam" zu allen Zeit aber aus spezifischen lokalen Kontexten heraus erfolgt, muss auch die Interaktion zwischen den lokalen Traditionen mit dem Bezugsrahmen Islam nicht automatisch zu einer Vereinheitlichung muslimischer Gemeinschaften führen: Die Interaktion zwischen dem Lokalen und dem Bezugsrahmen Islam kann auch die Möglichkeit einer weiteren Ausdifferenzierung und Akzentuierung des Lokalen beinhalten. Wir haben es also weder ausschließlich mit dem „einen" Islam zu tun, noch ausschließlich mit dem Archipel vermeintlich autonomer muslimischer Gemeinschaften, sondern mit beidem: dem „Islam" und den lokalen Gemeinschaften sowie der spezifischen Art und Weise, wie sie ihre „Islamité" durch die Verbindung mit dem *frame of reference* „Islam" immer wieder neu begründen.

Zwischen dem translokalen Bezugsrahmen „Islam" und den zahlreichen lokalen Kontextualisierungen und Interpretationen dieses Bezugsrahmens gibt es nunmehr aber eine Reihe von vermittelnden Institutionen und Instanzen, welche die Muslime Afrikas (und Asiens) über ihre jeweiligen lokalen Traditionen hinaus einigen.[3] Zu diesen Institutionen und vermittelnden Instanzen zählen insbesondere die Lehre, der Handel und die Pilgerreise, des Weiteren das Ritual, die Feste, regionale Wallfahrten, die Netzwerke der Gelehrten und der Sufi-Bruderschaften und die mit ihnen verbundenen Einrichtungen. Aus den Reihen translokal agierender und kommunizierender Vermittler, der Gelehrten und ihrer Studenten, der Pilgerreisenden und der Händler kamen häufig aber auch die Dissidenten, Reformatoren und Führer von Protestbewegungen, die sich gegen bestimmte lokal bestehende Verhältnisse wandten. Die Opposition gegen etablierte gesellschaftliche Verhältnisse wurde dabei von den Rebellen immer wieder mit Rückgriff auf die „universal principles"[4] des Islam legitimiert, wobei die Reformer die lokal etablierten Verhältnisse häufig mit dem Vorwurf zu diskreditieren versuchten, diese seien nichts als eine Anhäufung „unislamischer Neuerungen" (arab.: *bida'*, Sg. *bid'a*), die mit dem „eigentlichen, authentischen" (und von ihnen interpretierten) Islam nichts gemein hätten. Ebenso verurteilten natürlich auch die lokal etablierten Gelehrten, die sich in ihrem Anspruch auf Rechtleitung angegriffen fühlten, diese Rebellionen, und auch sie taten dies mit Rückbezug auf den „Bezugsrahmen Islam", der dem religiösen und politischen Establishment bei Bedarf ebenfalls die entsprechenden Argumente zuführte.

Erfolg oder Misserfolg islamischer Reformbewegungen in Afrika (und Asien) waren so häufig weniger mit der stichhaltigen Argumentation der Rebellen und der religiösen Gelehrten verbunden, auch wenn diese Argumentation natürlich für die Legitimation bestimmter religiöser oder politischer Ziele selbst von großer Bedeutung war, sondern mit dem Vermögen der Rebellen (beziehungsweise des religiös-politischen Establishments), mit ihrer Argumentation auf tatsächlich bestehende politische, ökonomische und gesellschaftliche Missstände zu reagieren und so zu Wortführern der Entrechteten und Marginalisierten zu werden (bzw., im Falle des religiös-politischen Establishments, der Opposition die soziale Grundlage des Protests durch entsprechende Reformen zu entziehen).

So kam es im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts in zahlreichen subsaharischen Ländern Afrikas zu einer Reihe religiös legitimierter Aufstände gegen bestehende und zunehmend als willkürlich empfundene Herrschaftsverhältnisse, gegen Sklavenhandel und gegen die Ausbeutung insbesondere der Bauern und Händler.[5] Die islamischen Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts führten in der Folge zur Konversion von vom Islam bis dahin kaum berührten Bevölkerungsgruppierungen. Im Kontext dieser *dschihâd*-Bewegungen kam es aber auch zur Errichtung neuer Staaten wie des Sokoto-Reichs, die, zum ersten Mal in der Geschichte muslimischer Gesellschaften des subsaharischen Afrika, von religiösen Gelehrten geführt wurden, die nun versuchten, ihre neugewonnene Macht mit Bezug auf den Islam zu legitimieren. In der Folge

2 Zu diesem Begriff vgl. Gaffney, The Prophet's Pulpit. Preaching in Contemporary Egypt, Berkeley 1994.

3 Vgl. hierzu A. el-Zein, Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam, in: Annual Review of Anthropology, (1977) 6, S. 227–254; T. Asad, The Idea of an Anthropology of Islam. Occasional Papers of the Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown 1986.

4 Vgl. D. Eickelman, The Study of Islam in Local Contexts. Contributions to Asian Studies 17, Leiden 1982.

5 Vgl. R. Loimeier, Die islamischen Revolutionen in Westafrika, in: I. Grau/Chr. Mährdel/W. Schicho (Hrsg.), Afrika. Geschichte und Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert, Wien 2000, S. 53–74.

wurde der Islam zur faktisch alleinigen Legitimationsgrundlage der neuen islamischen Gelehrtenstaaten des subsaharischen Afrika. Diese Instrumentalisierung des Islam für die Legitimation der Macht der Gelehrten erfolgte im Imamat Masina wie auch im Sokoto-Kalifat, im Staat von al-Hâdsch ʻUmar Tal wie auch in zahlreichen kleineren Imamaten im senegambischen Raum, im Reich des Mahdî im Sudan oder in der *dschamâʻa* von Sayyid Muhammad ʻAbdille Hassan in Somalia. Mit dem Sieg der religiösen Gelehrten wurde aber nicht nur der Islam in einer Reihe afrikanischer Staaten zur Grundlage der Herrschaftslegitimation, es begann auch eine neue Runde in der Dialektik von Machtausübung, Widerstand, Opposition und Rebellion.

Die sozialen, politischen und religiösen Transformationsprozesse des 18. und 19. Jahrhunderts, die häufig mit der Frage verbunden waren, wer für alle Muslime sprechen könne und zu Rechtleitung (*irschâd*) berechtigt sei, als auch die Prozesse der Konversion zum Islam, die in den dschihâd-Bewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts eine quasi staatliche Förderung erfahren hatten, setzten sich in zahlreichen Regionen des subsaharischen Afrika in der Kolonialzeit fort. In dieser Zeit, etwa zwischen 1890 und 1960, wurde der Islam nämlich häufig (aber nicht immer) als eine Ideologie des Widerstandes gegen die christlich-europäischen (meist britischen und französischen) Kolonialherren angesehen. In der Kolonialzeit gerieten die Muslime in vielen afrikanischen Gesellschaften jedoch auch in eine schwere gesellschaftliche Krise, weil die Modernisierungsprozesse des 20. Jahrhunderts eine stark säkularisierende Wirkung hatten und zudem häufig mit europäisch/westlichen und christlichen Einflussnahmen verbunden waren (und sind). In vielen afrikanischen kolonialen Territorien und postkolonialen Staaten verloren die Muslime auf Grund kolonialer Grenzziehungen zudem ihre bis dahin dominierende gesellschaftliche und politische Rolle (Nigeria), in einigen Staaten (Tansania und Kenia) wurden sie sogar zu Minderheiten in von Christen dominierten Staatswesen.

Im Kontext der Modernisierungskrisen des 20. Jahrhunderts entwickelten sich daher in vielen Teilen Afrikas islamische Reformbewegungen, die sich um eine erneute Reform der unterschiedlichen islamischen Gemeinden und Gemeinschaften bemühten. Dabei bezogen sie sich häufig auf nordafrikanische und arabische, aber auch indo-pakistanische Reformtraditionen wie etwa die von Muhammad ʻAbduh geprägte Salafîya, die Bewegung der ursprünglich ägyptischen Ikhwân al-Muslimîn (Muslimbrüder), die saudi-arabische Wahhâbîya oder die Schriften von Gelehrten wie Sayyid Qutb und Abû l-Aʻlā al-Maudûdî. Auch im Rahmen der jüngeren Reformbewegungen wurden somit spezifische und zum Teil recht moderne Interpretationen des Bezugsrahmen Islam bemüht, um bestehende Konzeptionen islamischer Gemeinschaftlichkeit zu diskreditieren und neue Ansprüche auf Rechtleitung zu etablieren. Auseinandersetzungen in muslimischen Gesellschaften waren daher auch im 20. Jahrhundert häufig Auseinandersetzungen unter den Muslimen selbst, in denen es um unterschiedliche Interpretationen des Bezugsrahmens Islam ging, mit deren Hilfe in der Regel Ansprüche auf die religiöse Deutungshegemonie, aber natürlich auch auf politische Führung durchgesetzt werden sollten.

Doch auch die jüngeren islamischen Reformbewegungen Afrikas bilden kein einheitliches Bild, und die Entwicklung islamischer Reformbewegungen hat auch nicht zu einer zunehmenden Vereinheitlichung der muslimischen Gesellschaften Afrikas geführt, weil die Entwicklung dieser Bewegungen wiederum eng mit ihrem jeweiligen lokalen „setting“ verbunden war. Auf Grund der anhaltenden Konkurrenzen zwischen den islamischen Ländern des „Nordens“ wie Marokko, Ägypten, Libyen, Saudi-Arabien, Pakistan oder Iran waren die islamischen Reformbewegungen Afrikas zudem nie auf einen einzigen Orientierungspol ausgerichtet, sondern hatten häufig die Möglichkeit, mit den Konkurrenzen der islamischen Länder des Nordens zu „spielen“. Auch die islamischen Reformbewegungen der Gegenwart stellen sich somit heute als ein buntes Spektrum unterschiedlichster und konkurrierender Interpretationen und Kontextualisierungen islamischer Gemeinschafts- und Gesellschaftskonzepte dar. Diese Komplexität islamischer Reformbemühungen wird noch zusätzlich dadurch gesteigert, dass durchaus auch Sufi-Bruderschaften die Träger von „modernen“ Reformbewegungen sein konnten. Dies gilt etwa für die Bewegung von Ibrahim Niass in Westafrika seit den dreißiger Jahren, für die Reformbemühungen der ʻAlawi-Gelehrten in Ostafrika seit den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts, wie auch die der Qâdiriyya-Nâsiriyya in Nordnigeria seit den 1950er Jahren. Zudem müssen wir die unterschiedliche Geschwindigkeit der Entwicklung muslimischer Reformbewegungen berücksichtigen. So gibt es Regionen mit einer langen Tradition von Reformbewegungen (wie etwa Senegal, Nordnigeria, Sansibar), in denen muslimischer Reformismus bereits durch mehrere unterschiedliche (und eben auch sufi-orientierte) Entwicklungsphasen gegangen ist, und Regionen, in denen muslimische Reformbewegungen bisher nur eine marginale und isolierte Rolle spielen und kaum über ihre formative Phase hinausgekommen sind (wie an der Elfenbeinküste und in Äthiopien).

In diesem Zusammenhang sollte auch den politischen Rahmenbedingungen der unterschiedlichen afrikanischen Länder Rechnung getragen werden, und zwar insbesondere im Hinblick auf die Frage, welche Rolle dem Islam und den unterschiedlichen muslimischen Gruppierungen jeweils zugestanden wird. So haben wir koloniale wie postkoloniale Verwaltungen, die nicht nur bereit waren, muslimische Reformbewegungen zu unterstützen, sondern diese zum Teil sogar aktiv gefördert haben, wenn sich die Bestrebungen der Reformer mit den Entwicklungsstrategien des Staates deckten (etwa in Sansibar oder Nordnigeria). Auf der anderen Seite gab es Verwaltungen, die muslimische Reformbestrebungen lediglich toleriert, oder, darüber hinaus gehend, versucht haben, diese Bewegungen zu bekämpfen und zu marginalisieren (wie etwa die französische Kolonialverwaltung in Westafrika).

Schließlich stellen die islamischen Reformbewegungen Afrikas keineswegs ein altertümliches Phänomen dar. Vielmehr schauen auch sie auf eine Geschichte von mehreren Generationen und zahlreichen Entwicklungsphasen zurück, die wiederum stark von lokalen Gegebenheiten beeinflusst waren. Diese These lässt sich an mehreren regionalen Beispielen für die Entwicklung islamischer Reformbewegungen in Afrika nachvollziehen. So wird Cheikh Touré (geb. 1925) und der von ihm 1953 begründete *al-Ittihâd ath-Thaqâfî al-Islâmî* (ITI, franz. Union Culturelle Musulmane, UCM) zwar häufig als der eigentliche Begründer islamischer Reform in Senegal angesehen, aber Cheikh Touré und dem ITI gingen zahlreiche andere Reforminitiativen voran, die sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in den so genannten „quatre communes" (d.h. Dakar, Rufisque, Gorée und St. Louis) in Gestalt muslimischer Bürgerrechtsbewegungen konstituiert hatten;[6] Ähnliches gilt für Abubakar Gumi (1924–1992) und die *Dschamâ'at Izâlat al-Bid'a wa-Iqâmat as-Sunna* (Hausa: *'Yan Izala*) in Nordnigeria;[7] Hassan at-Turâbî (geb. 1930) und die *Ikhwân al-Muslimîn* in Sudan (seit 1985 *Dschabha al-Islâmiyya al-Qaumiyya* oder „National Islamic Front");[8] sowie 'Abdallâh Sâlih al-Farsy (1912–1982) und die Bewegung der *Ansâr as-Sunna* in Ostafrika.[9]

Cheikh Touré, Abubakar Gumi, Hassan at-Turâbî und 'Abdallâh Sâlih al-Farsy und die von ihnen inspirierten Reformbewegungen unterscheiden sich von früheren Reformtraditionen, die häufig noch mit Sufi-Gelehrten verbunden waren, aber insbesondere dadurch, dass sie zwischen den fünfziger und siebziger Jahren eine gegen die Sufi-Bruderschaften gerichtete „Wende" islamischer Reform in Afrika begründeten. Des Weiteren beanspruchten sie und ihre Organisationen im Gegensatz zu früheren Reformbemühungen, das gesamte Spektrum gesellschaftlicher Fragen zu erfassen. Ihr Anspruch auf Rechtleitung (*irschâd*) beschränkte sich also nicht mehr auf partikulare Interessen wie die Organisation der Pilgerreise oder die Durchsetzung muslimischer Bekleidungsvorschriften. In ihren Reformbemühungen zeichneten sich Cheikh Touré, Abubakar Gumi, Hassan at-Turâbî und 'Abdallâh Sâlih al-Farsy zudem dadurch aus, dass sie dem kolonialen und neokolonialen Staat zwar zum Teil distanziert gegenüberstanden, letztendlich für sie der Kampf gegen ältere islamische Lehrtraditionen und Gesellschaftskonzepte aber im Vordergrund stand. Im Interesse dieses Kampfes gegen ältere, sufi-orientierte Lehrtraditionen waren Cheikh Touré, Abubakar Gumi, Hassan at-Turâbî, 'Abdallâh Sâlih al-Farsy und andere Reformer ihrer Generation auch bereit, mit dem kolonialen und postkolonialen Staat zu kooperieren, insbesondere wenn dieser Entwicklungskonzepte vertrat, die den Interessen der Reformer entgegenkamen.

So kam es zwischenzeitlich sowohl in Senegal, in Nordnigeria, in Sudan, Tanganjika und Sansibar zu einer weitgehenden Interessenidentität von Staat (bzw. bestimmten Regimen) und muslimischen Reformern in Bezug auf die Umsetzung von gesellschaftlicher Reform – eine Phase der Entwicklung der Beziehungen zwischen Staat und muslimischen Reformbewegungen, die man als „islamischen Staatsreformismus" bezeichnen könnte. Diese Phase trat besonders deutlich in Senegal unter Ministerpräsident Mamadou Dia (1958–1962) und Präsident Leopold Sedar Senghor (1962–1980) hervor, in Nordnigeria unter Premierminister Ahmadu Bello (1954–1966) und General Babangida (1985–1993), in Sudan unter General Numeiri (1971–1986) und General 'Umar al-Bashîr (nach 1989) und in Tanganjika/Sansibar unter den Präsidenten Nyerere (1961–1983) und Karume (1964–1972). Der senegalesische spirituelle Führer (*khalifa général*) der Tijaniyya-Sufi-Bruderschaft, Shaykh 'Abd al-'Azîz Sy, hat die muslimischen Reformer auf Grund ihrer Bereitschaft, mit dem neokolonialen Staat zusammenzuarbeiten, sogar als „islamologues fonctionnariés" bezeichnet.[10]

6 Vgl. R. Loimeier, Säkularer Staat und islamische Gesellschaft. Die Beziehungen zwischen Staat, Sufi-Bruderschaften und islamischer Reformbewegung in Senegal im 20. Jahrhundert, Bayreuth 2001.

7 Vgl. ders., Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria, Evanston 1997.

8 Vgl. H.P. Mattes, Sudan. Wuquf, 7–8, Hamburg 1993.

9 Vgl. A. Chande, Radicalism and Reform in East Africa, in: N. Levtzion/R. Pouwels (Anm. 1), S. 349–372.

10 Wal Fadjri, Nr. 258 vom 25. 4. 1991.

Die Kooperation zwischen Staat und muslimischen Reformbewegungen wurde jedoch von der bisher jüngsten Generation muslimischer Reformer wieder in Frage gestellt. Diese jüngste Generation muslimischer Reformorganisationen, etwa die *Dschamâ'at 'Ibâd ar-Rahmân* (unter der Führung von Sidi Khali Lô) in Senegal,[11] das Islamic Movement (unter der Führung von Ibrahim az-Zakzaki und Yakubu Yahya) in Nordnigeria[12] oder die unterschiedlichen Gruppierungen der *Ansâr as-Sunna* in Ostafrika (unter der Führung von Nassor Bachoo in Sansibar, Sa'îd Musa in Tansania und 'Ali Shee in Kenya)[13] stehen dem (säkular/laizistischen) Staat wieder kritischer gegenüber und haben ihn zum Teil sogar zum Hauptziel ihrer Kritik erhoben, während sie gleichzeitig den Kampf gegen die Sufi-Bruderschaften weitgehend oder zumindest vorübergehend eingestellt haben, um sich nicht dem permanenten Vorwurf der Erzeugung von *fitna* (Unruhe, Aufruhr, Spaltung) in der islamischen Gesellschaft auszusetzen.

Auch der jüngere regierungskritische Diskurs der islamischen Reformbewegungen ist nun wiederum in den unterschiedlichen islamischen Gesellschaften Afrikas an die jeweils landestypischen lokalen und nationalen politischen Entwicklungen gebunden. Autoritäre Regime (wie Kenia unter Daniel Arap Moi), Militärregime (wie Nigeria nach 1966) oder die Monopolstellung von Einheitsparteien (wie in Tansania) boten in der Regel auch eine gute Grundlage für die Entwicklung einer sich religiös gebenden Opposition, welche die Moscheen als Plattform ihrer Regimekritik nutzte. Zudem hat die Unfähigkeit zahlreicher afrikanischer Staaten, sinnvolle Entwicklungsstrategien zu entwickeln oder Grundstandards im Erziehungs-, Gesundheits- und sozialen Sicherungswesen bereitzustellen, dazu geführt, dass diese meist säkular definierten Regime in den Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit an Legitimität verloren haben, während die religiöse Opposition an Legitimität und gesellschaftlichem Einfluss gewinnen konnte. Die jüngeren islamischen Reformbewegungen haben infolge dieser Entwicklung einen ausgesprochen politischen Charakter angenommen, der noch dadurch verstärkt wurde, dass die führenden Vertreter dieser Reformbewegungen und radikalen islamistischen Gruppierungen im Gegensatz zu den führenden Vertretern früherer Generationen muslimischer Reform wie Cheikh Touré, Abubakar Gumi oder 'Abdallâh Sâlih al-Farsy meist keine Ausbildung mehr als religiöse Gelehrte erfahren haben, sondern in der Regel Absolventen eines meist westlich und säkular geprägten staatlichen Bildungswesens waren. So sind viele der führenden Vertreter dieser Bewegungen Lehrer, Bürokraten, Ingenieure, Techniker, Naturwissenschaftler oder Ärzte, und sie definieren sich konsequenterweise auch nicht mehr als *'ulamâ'*, sondern als muslimische Intellektuelle (*mufakkirûn islamiyyûn*) oder als „Professoren" und Lehrer (*asātīdha*, Sg. *ustâdh*).

Wie ihre Vorgänger, so hat auch die jüngste Generation islamischer Reformbewegungen das Bildungswesen als ein zentrales Feld des gesellschaftlichen Wettbewerbs mit anderen sozialen und religiösen Gruppierungen erkannt. In der Folge kam es in Nordnigeria und Senegal, in Sansibar und Kenia, in Mali und Teilen Südafrikas, also überall dort, wo sich muslimische Reformbewegungen zu einer wichtigen gesellschaftlichen Kraft entwickeln konnten, zu einem wahren Boom neuer „islamischer" Schulen. Diese modernen „Islamiyya"-Schulen konnten sich angesichts des Versagens des Staates sogar als Alternative zum staatlichen (säkularen) Erziehungswesen präsentieren. Dabei betonten die Reformer in ihren modernen Schulen und Instituten aber nicht nur den Fächerkanon des staatlichen Bildungswesens, sondern pflegten auch „neue" islamische Disziplinen wie *tauhîd* (dogmatische Theologie). Gleichzeitig tendierten sie dazu, etablierte Disziplinen wie *fiqh* (islamisches Recht) abzuwerten, ein Wandel, der sich in vielen Curricula islamischer Reformbewegungen niedergeschlagen hat.

Auf Grund dieser Neupositionierung der Reformer im Bildungsbereich tendieren diese auch dazu, die etablierten religiösen Autoritäten, insbesondere die Rechtsgelehrten, direkt oder implizit anzugreifen und sie als Verteidiger einer blinden Nachahmung (*taqlîd*) der Traditionen zu kritisieren. Um die Erstarrung der islamischen Gesellschaften in ihren Traditionen zu überwinden, betonen die Reformer die Vorrangigkeit des Qur'ân und der Prophetenüberlieferungen und das Studium der Sprachwissenschaften, in der Überzeugung, dass alleine die gute Beherrschung der arabischen Sprache jeden Muslim in die Lage versetzen würde, den Qur'ân und die Prophetenüberlieferungen ohne weitere Vermittlung zu verstehen. Die Hinwendung zu Disziplinen wie *tauhîd* oder zu den sprachwissenschaftlichen Fächern wie *lugha* (Sprache), *nahw* (Grammatik) oder *sarf* (Morphologie) war aber auch schon ein Kennzeichen früherer islamischer Reformbewegungen, die zum Beispiel die Beschäftigung mit dem *hadîth* (prophetische Überlieferungen) neu belebt haben, während gleichzeitig postprophetische Entwicklungen der islamischen Gelehrsamkeit, gerade im Bereich des islamischen Rechts (*fiqh*) oder des

11 Vgl. R. Loimeier (Anm. 6).
12 Vgl. R. Loimeier, Die radikale islamische Opposition in Nordnigeria, Afrika Spectrum, 32 (1972) 1, S. 5–23.
13 Vgl. A. Chande (Anm. 9).

Sufismus (*tasawwuf*), der Astrologie und Astronomie (*'ilm al-falak*) oder der Philosophie (*falsafa*) als zweitrangige und mencheninspirierte Wissenschaften oder gar als *bida'* verurteilt wurden.

Ein weiteres wichtiges Kennzeichen jüngerer wie auch früherer islamischer Reformbewegungen ist, dass sie die Bedeutung der Vernakularsprachen als Medium der Kommunikation und des religiösen Diskurses betonen. In der Folge unterstützen die Reformer verstärkt die Übersetzung der heiligen Texte ins KiSwahili, ins Hausa, FulFulde, Wolof, Bambara und Yoruba. Die Bemühungen um die Übersetzung der heiligen Texte und des religiösen Schriftguts durch Reformer wie Sidi Khali Lô (ein führender Vertreter der Dschamâ'at 'Ibâd ar-Rahmân in Senegal), Ibrahim Sulaiman (ein führender Vertreter der Muslim Students' Society in Nigeria) oder von Shaykh Sa'îd Musa in Tansania, an dessen „Simbom Centre for the Propagation of Islam" in Ugweno/Northern Pare und Dar as-Salam, bereits Hunderte von Übersetzungen ins KiSwahili betreut und durchgeführt wurden,[14] haben so zur Popularisierung (und Kommerzialisierung) religiöser Diskurse und religiösen Wissens geführt. Diese Popularisierung religiöser Diskurse ist nicht auf Texte beschränkt, sondern findet ebenso im Bereich anderer Medien statt, etwa im Bereich des öffentlichen und halb-öffentlichen Predigtwesens, in der Produktion von Kassetten und Videos, in Radio und Fernsehen und den Internet-chatrooms. Dabei wird das Arabische immer mehr von den afrikanischen Vernakularsprachen und selbst durch das Englische und Französische verdrängt. Die Bemühungen der muslimischen Reformer, die klassischen und „Heiligen" Schriften aus dem Arabischen in die Vernakularsprachen zu übersetzen, damit religiöses Wissen zu popularisieren und gleichzeitig die populäre Basis für ihre Reformbemühungen zu verbreitern und so schließlich jedem des Lesens und Schreibens fähigen Muslim einen individuellen und autonomen Zugang zu den heiligen Texten zu geben, haben im Laufe der letzten Jahrzehnte die Grundlagen für ein neues Verständnis des Glaubens geschaffen, in welchem die Vermittlung der etablierten Experten des religiösen Wissens, der *'ulamâ'*, als zunehmend überflüssig betrachtet wird.

Wie ihre Vorgänger, so sind auch die jüngeren islamischen Reformbewegungen schließlich jeglicher Form von Spiritualismus und Mystizismus abgeneigt und verachten viele Aspekte islamischer Volksgläubigkeit, etwa die Meditationsrituale der Sufi-Bruderschaften oder die zum Teil ekstatischen Feierlichkeiten anläßlich des Prophetengeburtstages, als „unislamische Neuerungen" (*bida'*). Diese antispirituelle „Wende" islamischer Reformbemühungen hat, im Sinne Max Webers, einen säkularisierenden Charakter, weil sie für eine „Entzauberung der Welt" und für eine schrittweise Rationalisierung von Religion und Gesellschaft steht, in welcher alle Formen von Magie als Aberglaube zurückgewiesen werden.[15] Die antispirituelle Wende, die wir bereits bei den Gründervätern moderner islamischer Reformbewegungen feststellen konnten, erscheint freilich nach außen hin als nicht besonders konsistent, denn eine Reihe der jüngeren islamischen Reformbewegungen hat sich gegenwärtig dazu durchgerungen, ihre antisufistischen Positionen hintanzustellen und dafür die Notwendigkeit der Einheit aller Muslime gegenüber dem säkularen (und repressiven) Staat zu betonen, der im Moment als das Hauptziel vieler jüngerer islamistischer Bewegungen angesehen wird. Dieser Positionswechsel ist freilich weniger religiös als politisch bedingt und kann aus ebenso opportunistischen Gründen wieder revidiert werden. So haben die radikalen Ansâr as-Sunna in Sansibar, die bis Anfang der 1990er Jahre massiv gegen das Sufi-Ritual und die Verehrung des Propheten polemisiert haben, diese Kritik zu Gunsten der Betonung der Einheit der Muslime zurückgenommen. Dasselbe gilt für die 'Yan Izâla in Nordnigeria für den Beginn der 1990er Jahre und die Dschamâ'at 'Ibâd ar-Rahmân in Senegal im gleichen Zeitraum.[16]

Zur selben Zeit kultivieren die jüngeren islamischen Reformgruppierungen einen moralistischen Diskurs, in welchem die Verurteilung von westlichem Imperialismus, Zionismus, christlicher Mission und Freimaurerei, häretischen Bewegungen wie der indo-pakistanischen Ahmadiyya, Drogenmissbrauch, Prostitution und andere Formen moralischen Verfalls im Vordergrund stehen, die ihrer Ansicht nach die muslimischen Gesellschaften korrumpieren. Dieser moralistische Diskurs ist aber nicht nur gegen den „Westen" gerichtet, sondern ebenso sehr gegen die eigenen gesellschaftlichen und politischen Eliten, die häufig beschuldigt werden, eine blinde Politik des Nachäffens des Westens zu betreiben. Jüngere muslimische Reformgruppierungen sehen daher häufig, in Rezeption des 1966 hingerichteten ägyptischen Regimekritikers Sayyid Qutb und seiner programmatischen Hauptschrift *ma'âlim fî-t-tarîq* („Weg-

14 Vgl. J. Lacunza-Balda, Translations of the Quran into Swahili, and Contemporary Islamic Revival in East Africa, in: D. Westerlund (Hrsg.), African Islam and Islam in Africa, London 1997, S. 95–126.

15 Vgl. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, Tübingen (1920) 1988, S. 94 f., und ders., Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen (1922) 1985, S. 554.

16 Vgl. L. Villalon, Islamic Society and State Power in Senegal, Cambridge 1995, S. 219 f.

marken“),[17] ihre eigenen Gesellschaften als *dschâhil* an, also als „unwissend“ und eigentlich „nicht-islamisch“, und bedrohen in letzter Konsequenz ihre eigene Gesellschaft oder zumindest die führenden Eliten mit dem *takfîr*, der „Excommunicatio“. Der stark nach innen gewandte moralistische Diskurs der jüngeren islamischen Reformbewegungen erklärt auch die Härte innergesellschaftlicher Auseinandersetzungen in vielen islamischen Gesellschaften der Gegenwart, da hier im Wesentlichen ein Kampf um die zukünftige Orientierung der Gesellschaft und die Deutungshegemonie in Bezug auf die Interpretation der Religion unter den Muslimen geführt wird.

Die eigentlichen Begründer der islamischen Reformbewegungen Afrikas und die mit ihnen verbundenen Organisationen wie auch die jüngere Generation islamischer Reformbewegungen und islamistischer radikaler Gruppierungen zeichnen sich schließlich dadurch aus, dass sie neue Formen gesellschaftlicher Lebensgestaltung „im Namen des Islam“ propagieren, die erneut etablierten Lebensentwürfen entgegenstehen. In ihren Reformbestrebungen hatten die jüngeren islamischen Reformbewegungen in Afrika daher besonders großen Erfolg unter den Jugendlichen und den Frauen. In der Tat müssen viele islamische Reformbewegungen in Afrika geradezu als Versuch der Jugendlichen und Frauen gedeutet werden, sich mit Hilfe der religiös legitimierenden Rückendeckung der Reformer aus bestehenden gesellschaftlichen Zwängen zu befreien.[18] Dabei stehen die Bemühungen islamischer Reformbewegungen im Vordergrund, neue Formen sozialer Organisation zu entwickeln, und zwar nicht nur im Bereich eines modernen islamischen Bildungswesens, sondern auch in Bezug auf scheinbar banale Aspekte des alltäglichen Lebens wie etwa Sport und die Gestaltung der „Freizeit“. So hat heute praktisch jede *madrasa* in Sansibar eine eigene Fußballmannschaft, und das Fußballteam der größten *madrasa* Sansibars, die *madrasat an-nûr* in Ukutani/Sansibar, konnte in den neunziger Jahren sogar die nationale Fußballmeisterschaft Sansibars gewinnen.[19] Fußball ist auch ein wichtiges Merkmal der sozialen Organisation der islamischen Reformbewegung Kenias geworden, insbesondere in Lamu, wo die lokalen Gegenspieler der Reformer, die Sufi-Bruderschaften, aber rasch auf die Fußballbegeisterung der Jugend reagiert haben, indem sie eigene Fußballmannschaften gegründet haben. Dasselbe gilt für Nordnigeria, wo die ’Yan Izala seit den 1980er Jahren die Gründung von Fußballmannschaften unterstützt haben und so in der Lage waren, sich in der Hochburg der Sufi-Bruderschaften der Qâdiriyya und der Tijaniyya, in der Altstadt von Kano, zu etablieren. In der Folge begannen auch dort die Jugendlichen, zu den Fußballspielen der ’Yan Izala zu gehen, anstatt in den Moscheen an den *dhikr*-Zeremonien der Sufi-Gelehrten teilzunehmen.[20]

Und auch wenn Fußball zumindest bis zur Fußballweltmeisterschaft von 2002 kein zentrales Thema für die senegalesische Reformbewegung war, so haben doch auch sie ihre eigenen Formen der Freizeitgestaltung entwickelt. So gründete die UCM bereits in den fünfziger Jahren die ersten Theatergruppen, die Theaterstücke in Wolof aufführten, und die jüngeren Reformgruppierungen waren insbesondere im Bereich des Pfadfinderwesens aktiv. Ferienlager und Pfadfinderaktivitäten wurden so zentrale Inhalte des sozialen Programms der Dschamâ‘at ‘Ibâd ar-Rahmân. Auch diese Bemühungen der islamischen Reformgruppierungen um eine Neugestaltung des sozialen Lebens, des sozialen Raums und der Zeit, insbesondere der Freizeit, haben aber ihre Vorläufer in den Gründungsbewegungen islamischer Reform, etwa in der algerischen Dscham‘iyat al-‘Ulamâ’ al-Muslimîn al-Dschazâ’iriyyîn, die in den dreißiger und vierziger Jahren in ihren Jugendclubs das Tischtennis populär machte, oder den ägyptischen Ikhwân al-muslimîn, die im Rahmen der dritten Jahreskonferenz im Jahre 1935 ausdrücklich sportliche Aktivitäten zu einem zentralen Bestandteil ihrer sozialen Aktivitäten erklärten und dabei auch die Pfadfinderbewegung für sich reklamierten. Der programmatische Hauptslogan der Ikhwân definierte die Ikhwân al-muslimîn sogar als eine „Salafiyya message, a Sunni way, a Sufi truth, a political organization, an athletic group, a cultural-educational union, an economic company, and a social idea“[21].

Ein allgemeines Resümee unserer Überlegungen zur Entwicklung muslimischer Reformbewegungen in Afrika muss daher mit der fast tautologischen Aussage enden, dass wir in Afrika eine lange Geschichte muslimischer Reform und des Islam, oder besser gesagt, eine lange Serie islamischer Reformbewegungen vor uns haben. Diese Reformschübe haben immer wieder ihre Richtung

17 Vgl. S. Qutb, Ma‘âlim fî-t-tarîq, Kairo 1964.

18 Vgl. hierzu etwa die Rolle der FOMWAN, der „Federation of Muslim Womens’s Associations in Nigeria“, in: A. Bosaller/R. Loimeier, Radical Muslim Women and Male Politics in Nigeria, in: M. Reh/G. Ludwar-Ene (Hrsg.), Gender and Identity in Africa, Hamburg 1995, S. 61–70.

19 Vgl. J.C. Penrad, Madrassat an-Nur, in: C. Le Cour Grandmaison/A. Crozon (Hrsg.), Zanzibar aujourd’hui, Paris 1998, S. 318.

20 Vgl. M. Haruna/A.A. Abdullahi, The „Soccer Craze“ and Club Formation among Hausa youth in Kano, Nigeria, in: Kano Studies, Special Issue, (1991), S. 113–124.

21 R.P. Mitchell, The Society of the Muslim Brothers, Oxford 1993, S. 14 und 201.

geändert und sich zunächst aus sufistisch beeinflussten Ursprüngen über eine antisufistische Wende zu Bewegungen der Massenpopularisierung von Reformzielen zu politisch-religiösen Oppositionsbewegungen und Bewegungen des sozialen und religiösen Protests entwickelt. In struktureller Hinsicht hatten die islamischen Reformbewegungen dabei eine Reihe bemerkenswerter Gemeinsamkeiten aufzuweisen: Die Reformer haben sich so immer wieder gegen spirituell geprägte lokale Lehrtraditionen gewandt, während sie gleichzeitig moderne (islamische) Bildung und ein moralistisch begründetes System islamischer Normen einforderten. Zur selben Zeit beklagen sich die Reformer aber auch immer wieder über die abergläubische Einstellung der Bevölkerung, die Unwissenheit der einfachen Muslime und die in ihren Augen unökonomische Verschwendung von Ressourcen im Kontext von Festlichkeiten und sozio-religiösen Bräuchen.

Von einer Reformwelle zur nächsten scheint sich so wenig am Charakter des Diskurses muslimischer Reformer geändert zu haben. Diese Einsicht ist jedoch auf eine Interpretation islamischer Gesellschaft begründet, die die *longue durée* von Geschichte außer Acht lässt. Über einen langen Analysezeitraum betrachtet, können wir eine Reihe fundamentaler Veränderungen in den muslimischen Gesellschaften Afrikas erkennen, die sich im 19. und 20. Jahrhundert ergeben haben: So versuchen alle islamischen Reformbewegungen in ihren jeweiligen nationalen Gesellschaften eine gerechte und angemessene Rolle für alle Muslime zu beanspruchen, die es ihnen erlauben soll, in einer Welt, die von den Prozessen der Modernisierung, der Urbanisierung, der Industrialisierung und, in den Augen vieler Muslime, auch der Verwestlichung, gekennzeichnet ist, ein Leben nach den Vorschriften des Glaubens zu führen. Die Antworten der muslimischen Reformer auf diese sozialen und ökonomischen Veränderungen, die alle Sphären des alltäglichen Lebens berühren, sind natürlich erneut vielfältig und notwendigerweise widersprüchlich. Dennoch deuten die Antworten der Reformer auf ein neues Verständnis von „Islam“ und Gesellschaft hin. Dieses neue Verständnis von Glaube und Gesellschaft betont zunächst und vor allem die Rolle des Individuums und sein Recht, die Quellen des Glaubens selbstständig, autonom und unabhängig zu interpretieren, und, darauf aufbauend, das soziale Leben, die Geschlechterbeziehungen, die Organisation der Zeit usw. neu zu gestalten, wobei die etablierten religiösen und sozialen Autoritäten, Vermittler und Institutionen nicht mehr unbedingt anerkannt, sondern zum Teil sogar zurückgewiesen werden, weil sie als Merkmale einer obsolet gewordenen, „erstarrten“ islamischen Gesellschaft betrachtet werden.

Die Antworten der muslimischen Reformer auf die Veränderungen der letzten Jahrzehnte zeichnen sich zudem dadurch aus, dass sie in ihren Bildungsbemühungen großes Gewicht auf die Übersetzung und Popularisierung der heiligen Texte legen, und sie haben im Zusammenhang ihrer Reformbemühungen einen moralistischen und oft sogar „puritanistischen“ Diskurs entwickelt, der sich gegen die vielfältigen Formen der „Korruption“ in ihren eigenen Gesellschaften richtet. Aus der Perspektive der *longue durée* gesellschaftlichen Wandels können wir somit in der Tat von einer neuen Dimension von islamischer Reform in Afrika sprechen und den sozialen, religiösen und politischen Protest, den die muslimischen Reformer vertreten, als nahezu „protestantisch“ bezeichnen, weil diese muslimischen sozialen, religiösen und politischen Protest- und Reformbewegungen in der Tat viele (aber natürlich nicht alle) der Merkmale aufweisen, die auch für die protestantischen Reformbewegungen Europas ab dem 15. Jahrhundert strukturell typisch waren.

Michael Lüders

Macht und Glauben in Zentralasien

I. Das „große Spiel“

Spätestens seit dem 11. September 2001 ist Zentralasien ein Schauplatz der Weltpolitik. Da die Region an Afghanistan grenzt, ist sie geopolitisch von größtem Interesse für die Anti-Terror-Koalition, die dort Tausende Soldaten stationiert hat. Extreme Armut, politische Instabilität, Repression und die zügellose Selbstbereicherung der Machthaber sind die Ursachen für den wachsenden Einfluss radikalislamischer Bewegungen, die seit dem Ende der Sowjetunion auch in Zentralasien im Aufwind sind.

Mit Beginn der Angriffe auf Afghanistan am 7. Oktober 2001, die sechs Wochen später zum Sturz der Taliban führten, wurden auch in Zentralasien Militärbasen der Anti-Terror-Koalition eingerichtet, vor allem für die Luftwaffe. Stützpunkte befinden sich in Kirgistan (2 000 Soldaten, überwiegend Amerikaner und Franzosen) und Usbekistan (1 500 Amerikaner, 300 Deutsche), ein kleines Kontingent (150 Franzosen, 30 Amerikaner) ist in Tadschikistan stationiert. Die Bevölkerung begegnet der westlichen Militärpräsenz überwiegend mit Gleichgültigkeit. Politische Analytiker vor Ort befürchten, dass der wachsende amerikanische Einfluss in der Region mittel- und langfristig vor allem mit chinesischen, aber auch mit russischen und iranischen Interessen kollidieren wird. Dabei geht es nicht zuletzt um den Zugriff auf die Bodenschätze, in erster Linie Erdöl und Erdgas. Der Bau neuer, überwiegend amerikanisch finanzierter Pipelines (Baku, Aserbaidschan – Ceyhan, Türkei; geplant ist Turkmenistan – Pakistan über Afghanistan) entscheidet nicht allein über Armut oder Wohlstand der jeweiligen Anrainerstaaten. Gleichzeitig ist er ein politisches Signal, ein Symbol des Machtwechsels. Russlands Einfluss in Zentralasien schwindet, die USA füllen das Vakuum. Sollte Washington seine neue Rolle in der Region auch als Ordnungsmacht wahrnehmen, so wie im Nahen und Mittleren Osten, dürfte der Konflikt mit Peking nicht mehr lange auf sich warten lassen.

Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion wurden die zentralasiatischen Staaten Turkmenistan, Usbekistan, Kasachstan, Kirgistan und Tadschikistan 1991 unabhängig. Die Folgen waren ein beispielloser wirtschaftlicher Niedergang, ethnische Spannungen, politische Repression und ein Aufschwung radikalislamischer Bewegungen. Alle Staaten Zentralasiens sind präsidiale Diktaturen, die Oppositionskräfte wurden in den ersten zwei Jahren der Unabhängigkeit weitgehend zerschlagen, unabhängige Medien gibt es kaum. Kennzeichnend für die Regierungssysteme sind Vetternwirtschaft und eine endemische Korruption. Die Nomenklatura aus alten sowjetischen Zeiten hat sich an der Macht behauptet, verwendet nunmehr allerdings nationalistische oder islamische Symbole, um sich politisch zu legitimieren.

II. Herrschaftsausübung am Beispiel Usbekistans

Insbesondere der usbekische Präsident Islam Karimov begründet seine repressive Politik mit der Gefahr, die vom radikalen Islam ausgehe. Der radikale Islam in Zentralasien ist jedoch in erster Linie eine Reaktion auf Armut, Unfreiheit und den Mangel an demokratischen, säkularen Alternativen, und er ist Ausdruck einer Identitätssuche. Mit anderen Worten: Der radikale Islam ist die Quittung für das Versagen der autoritären Regime und ihrer zügellosen Selbstbereicherung, wie vor allem die Entwicklung in Usbekistan zeigt.

Nach der Unabhängigkeit stellte sich für Präsident Karimov die Frage, wie eine moderne usbekische Identität zu begründen, der Nationalstaat zu legitimieren sei – und mit ihm die eigene Herrschaft. Karimov machte zweierlei. Zum einen „usbekisierte“ er die Geschichte Timurs und der Timuriden. Timur-Leng (auch Tamerlan genannt, 1336–1405) wurde unweit von Samarkand geboren und baute in mehreren Feldzügen durch Asien und Europa ein Reich auf, das vom Ganges bis zum Mittelmeer reichte. 1370 wurde er zum Emir Transoxaniens ausgerufen. Timur war nach Dschingis Khan der mächtigste (und grausamste) Herrscher Zentralasiens aller Zeiten.

Es dürfte kein Zufall sein, dass Karimov Timur zum Ahnherren Usbekistans machte; wider die Geschichte, denn Timur war kein Usbeke, sondern Mongole. Überdies wurde die Hochkultur der Timuriden, die Blüte islamischer Herrschaft und

Kunst in Buchara und Samarkand, im Jahr 1506 von den usbekischen Eroberern zerstört. Aber Timur steht für Macht und Größe, und Karimov sieht sich als dessen legitimer Erbe. Er beansprucht eine usbekische Führungsrolle in Zentralasien, gegen den wirtschaftlich stärkeren Nachbarn Kasachstan, und er behandelt die kleinen Staaten Kirgistan und Tadschikistan mit ihren starken usbekischen Minderheiten wie Vasallen.

Und zum anderen instrumentalisierte Karimov den Islam. 1991, als der vormalige Erste Sekretär der KP Usbekistans als Präsident Usbekistans vereidigt wurde, hielt er den Koran in der einen, die Verfassung in der anderen Hand. Im Jahr darauf machte er eine Pilgerfahrt nach Mekka und empfahl sich der islamischen Welt wie auch der eigenen Bevölkerung als guter Muslim und gläubiger Führer. Die häufig verfallenen Moscheen, Madrasas (Koranschulen) und sakralen Prachtbauten aus dem Spätmittelalter wurden aufwendig restauriert, vor allem in Buchara und Samarkand.

Ungeachtet des staatlichen Kultes mit politischen, kulturellen und religiösen Symbolen aus den Glanzperioden zentralasiatischer Geschichte und ihrer hemmungslosen „Usbekisierung“ hat die Regierung in Taschkent ein überaus gespaltenes Verhältnis zum Islam. Im Wesentlichen hat sie die sowjetische Praxis fortgeführt, islamischen Organisationen und Aktivitäten möglichst neutrale Betätigungsfelder zuzuweisen, mit wenig gesellschaftlichem Gewicht. Alles, was mit Religion zu tun hat, wird genauestens kontrolliert, nicht zuletzt mit Hilfe des Muftiyats, der höchsten religiösen Instanz im sunnitischen Islam. Dennoch ist der Einfluss radikaler islamischer Strömungen in Usbekistan ungebrochen. Die Ursachen ergeben sich, wie auch in den Nachbarländern, aus der Wechselwirkung von politischer Repression, Identitätssuche und wirtschaftlichem Niedergang. Kaum war Usbekistan unabhängig, sicherte sich Islam Karimov die Alleinherrschaft. Regierungskritische Parteien, Medien und religiöse Führer wurden systematisch ausgeschaltet und kriminalisiert. Innerhalb von nur zwei Jahren, bis Mitte 1993, hatte Karimov die säkulare Opposition vollständig zerschlagen und sich einen Machtapparat geschaffen, der die autoritären Strukturen der Sowjetzeit nahtlos fortsetzte.

Auf religiöser Ebene erhielt der „inoffizielle“ Islam starken Zulauf. Viele Muslime, die eine staatliche Kontrolle ihres Glaubens ablehnten, wandten sich unabhängigen Imamen zu. Das Muftiyat gilt in der Bevölkerung als Sprachrohr des Regimes und genießt wenig Ansehen. Zunehmend kam es zu Spannungen zwischen einfachen Gläubigen und ihren lokalen Imamen einerseits und der offiziellen islamischen Hierarchie andererseits, die eng mit den Sicherheitsdiensten zusammenarbeitet. Bis heute geht der Machtapparat Karimovs mit äußerster Entschlossenheit und Brutalität gegen inoffizielle islamische Organisationen und regierungskritische Imame vor.

Die anhaltende Repression bewirkte genau das Gegenteil. Der „inoffizielle“ Islam wurde nicht zerschlagen, sondern gestärkt – und immer radikaler. Neue Gruppen entstanden und erhielten Zulauf auch von Gläubigen, die zunächst unpolitisch gewesen waren, aber ein Ventil für ihre Unzufriedenheit und wirtschaftliche Misere suchten. Im Februar 1999 wurde in Taschkent ein Anschlag auf Präsident Karimov verübt, für den die Regierung die „Islamische Bewegung Usbekistans“ verantwortlich machte. Die Politik der Regierung, die säkulare Opposition ebenso auszuschalten wie gemäßigte islamische Strömungen, hat gewaltbereiten Extremisten maßgeblich den Boden bereitet. Vor allem in ländlichen Gebieten gelten die Sympathien der mehrheitlich konservativen Bevölkerung längst den radikalen Islamisten, nicht etwa demokratischen Bewegungen.

Präsident Karimov ernennt, wie auch seine zentralasiatischen Amtskollegen, sämtliche Minister, Gouverneure, Richter, Staatsanwälte, Bürgermeister etc., wobei alle Ämter käuflich sind. Doch Karimovs Machtansprüche gehen weiter. Er sieht sich als Präsident auf Lebenszeit, und er sucht die vollständige Kontrolle über die Wirtschaft. Karimov hat seit der Unabhängigkeit Wirtschaftsreformen und insbesondere Privatisierungen verworfen, ungeachtet wiederholter schwerer Krisen. So kam es wegen Nahrungsmittelknappheit 1992 in Taschkent zu anhaltenden Unruhen, die vom Militär niedergeschlagen wurden. Im April 2001 schloss der Internationale Währungsfonds (IWF) sein Büro in Taschkent, vor allem wegen der Wechselkurs-Manipulationen. Es gibt drei Wechselkurse, wobei der günstigste für Unternehmen und Geschäftsleute gilt, die der Regierung nahe stehen. Diese kaufen zu subventionierten Preisen Devisen und verkaufen die damit erworbenen Produkte anschließend zu einem deutlich schlechteren Wechselkurs, sofern sie nicht gleich auf dem Schwarzmarkt landen: ein schlichtes System der Selbstbereicherung, das über Nacht Millionäre schafft und die Wirtschaftsleistung des Landes untergräbt, aber politische Loyalitäten sichert. Aus genau diesem Grund, der manipulativen Devisenbewirtschaftung durch das Regime, hat sich der IWF jahrelang geweigert, Usbekistan Kredite zu gewähren.

Karimov erkannte allerdings die Chance, die sich ihm durch die Antiterrorkoalition bot. Seit Okto-

ber 2001 stellt Usbekistan sein Territorium für den militärischen Einsatz in Afghanistan zur Verfügung. Als Gegenleistung überzeugte Washington den IWF, sein Büro in Taschkent wieder zu eröffnen und dem Land einen Kredit über zwei Milliarden US-Dollar zu gewähren. Anders als in Kasachstan werden ausländische Investoren in Usbekistan eher geduldet als gefördert. Der wesentliche Grund ist das ausgeprägte Patronagesystem, mit dem Karimov die Machtansprüche und Geldforderungen regionaler Clans und Interessengruppen abwehrt. Es ist maßgeblich dieses Patronagesystem, das substantielle Wirtschaftsreformen verhindert und ausländische Investoren als potentielle Rivalen sieht, sofern sie nicht ihrerseits Geld oder Gunst verteilen und eigene Loyalitäten schaffen. Während bei den zentralasiatischen Nachbarn der jeweilige Familienclan des Präsidenten die Staatsgeschäfte dominiert, ist die Günstlingswirtschaft in Usbekistan komplexer, auch deswegen, weil Karimov in einem Waisenhaus aufgewachsen ist und keine Angehörigen zu versorgen hat. Zu unterscheiden sind horizontale und waagerechte Clanstrukturen, die beide aus sowjetischen Zeiten stammen und „usbekisiert" wurden. Den Einfluss, den früher die Mitglieder des Politbüros hatten, üben heute die Staatsberater aus, deren Anzahl leicht variiert und in der Regel bei zehn liegt. Jedem Staatsberater untersteht ein bestimmter Wirtschaftsbereich, etwa der Außenhandel oder das Bankwesen. Mit ihrer Hilfe kontrolliert der Präsidentenapparat faktisch alle Ressourcen des Landes und sichert sich die Unterstützung einflussreicher familiärer oder regionaler Netzwerke, aus denen die Staatsberater in der Regel stammen. Sie bleiben selten länger als zwei Jahre im Amt und werden dann auf andere Posten abgeschoben, damit sie nicht zu einflussreich werden. Loyalität gegenüber dem Präsidenten ist das alles entscheidende Kriterium, um innerhalb der Hierarchie aufzusteigen. Im Gegenzug nutzen die Verantwortlichen ihre Führungspositionen, um sich selber zu bereichern und ihre Verwandtschaft zu begünstigen. So sind die Manager in staatlichen Unternehmen häufig Angehörige von Karimovs Kadern: Politischer Einfluss und privater Wohlstand ergänzen und bedingen sich. Dieses Patronagesystem setzt sich fort bis zur untersten Stufe der sozialen Pyramide, das gesamte Staatswesen ist ein geschlossener Kreislauf aus Vetternwirtschaft und Selbstbereicherung. Die endemische Korruption stranguliert naturgemäß die Ökonomie, verhindert Ehrgeiz, Initiative und Professionalität. Wer nicht zur Elite gehört, bleibt ohnehin arm und chancenlos.

Auch die regionalen Clans, gleichermaßen personelle und politische Netzwerke, die horizontale Ebene der Macht, bestanden schon zu sowjetischen Zeiten und waren für Moskau ebenso ein Herrschaftsinstrument, wie sie es heute für Karimov sind. Sechs regionale Clans sind für Usbekistan von Bedeutung: drei aus dem Fergana-Tal, jeweils einer aus Buchara, Samarkand und Taschkent. Karimov selbst verdankt dem Netzwerk aus Samarkand seine Karriere. Dennoch ist er bemüht, den Einfluss der Regionen zugunsten des Staates zu verringern, eine nationale Identität zu schaffen. Bislang ohne Erfolg – es fehlt die Zivilgesellschaft, die das Land stabilisieren könnte. Karimov beteiligt die jeweiligen Clans an seinem Herrschaftssystem, gleichzeitig aber fürchtet er sie. Geraten sie außer Kontrolle, wie in den neunziger Jahren in Tadschikistan, drohen auch Usbekistan Krieg und Gewalt.

Mangelnde Transparenz ist ein Kennzeichen usbekischer Politik, nach innen wie nach außen. Im Rahmen der Antiterrorkoalition sind 1 500 amerikanische Soldaten in Usbekistan stationiert, überwiegend auf der Luftwaffenbasis Khanabad. Doch im Gegensatz zu Kirgistan wird ihre Präsenz von offiziellen Stellen in Taschkent nach Möglichkeit verschwiegen oder heruntergespielt. Zu groß ist die Sorge, sie könnte in der Öffentlichkeit auf Ablehnung stoßen oder der Propaganda radikaler Islamisten dienlich sein. Karimovs Kooperation mit Washington zahlt sich aus. Er bezieht amerikanische Wirtschaftshilfe (160 Millionen US-Dollar für 2002), erhält Sicherheitsgarantien und sichert sich grünes Licht für seine Ambitionen, Usbekistan die Führungsrolle in Zentralasien zuzuweisen. Realistisch ist dieser Ehrgeiz nicht. Zwar ist Usbekistan mit 25 Millionen Einwohnern das bevölkerungsreichste Land der Region und somit der wichtigste Binnenmarkt. Aber in wirtschaftlicher Hinsicht hat Usbekistan den Wettlauf mit Kasachstan spätestens Ende der neunziger Jahre verloren – seither sind die Wachstumszahlen stark rückläufig. Lag das Bruttoinlandsprodukt 1999 bei 701 US-Dollar pro Kopf, so wird es für 2003 nur noch auf 228 US-Dollar geschätzt.

Überdies besteht eine große Kluft zwischen den Großmachtphantasien Karimovs und der Fragilität des politischen Systems in Usbekistan. Alle zentralasiatischen Staaten sind präsidiale Diktaturen. Aber in Kasachstan würde ein Machtverlust des dortigen Nazarbajev-Clans nicht zwangsläufig zu einem Zusammenbruch des politischen Systems führen. Andere Oligarchen stünden bereit, ein entstehendes Vakuum sofort zu füllen. Die staatlichen Strukturen würden insgesamt weiterbestehen, ohne in Anarchie und Chaos abzugleiten. Karimov dagegen ist der oberste Repräsentant rivalisierender Patronage-Netzwerke, die ungeachtet ihrer kriminellen Machenschaften über großen regiona-

len Einfluss verfügen. Sollte die „Integrationsfigur“ Karimov ausfallen (der 1938 Geborene ist schwer herzkrank), gibt es keinen politischen Mechanismus, der die Nachfolge friedlich regeln könnte. Die Gefahr eines Bürgerkrieges oder anhaltender innenpolitischer Gewalt ist daher in Usbekistan nicht zu unterschätzen. Sollten sich radikale Islamisten im Fergana-Tal mit regionalen Clans verbünden, steht ihnen der Weg zu Macht und Einfluss offen.

III. Der radikale Islam im Aufwind?

Das Fergana-Tal ist das historische, kulturelle, religiöse und wirtschaftliche Zentrum Zentralasiens. Es liegt dort, wo der Süden Kirgistans, der Osten Usbekistans und der Norden Tadschikistans zusammentreffen. Hier leben 20 Prozent der Gesamtbevölkerung, zehn Millionen Menschen, auf insgesamt fünf Prozent der Gesamtfläche. Gleichzeitig gibt es im Fergana-Tal die stärkste grenzüberschreitende ethnische Mischung aller GUS-Staaten, wobei die usbekischen Minderheiten in Kirgistan und Tadschikistan sowie die tadschikische Minderheit in Usbekistan von entscheidender Bedeutung sind.

Die gewalttätigste islamische Bewegung Zentralasiens war bis vor kurzem die „Islamische Bewegung Usbekistans“ (IMU). Im Sommer 1999 und 2000 fielen mehrere Dutzend ihrer Kämpfer von Afghanistan über Tadschikistan in den Süden Kirgistans ein, in die entlegene Region Batken. Dort nahmen sie Geiseln, darunter japanische Bergsteiger, erpressten von der Regierung in Bischkek Lösegeld in Höhe von einer Million Dollar und erklärten in einem Interview mit der BBC, sie würden den Guerillakrieg in das Fergana-Tal und nach Usbekistan tragen, um Präsident Islam Karimov zu stürzen.

Gründer und Kopf der IMU war der 1969 geborene Dschuma Namangani aus der im usbekischen Teil des Fergana-Tales gelegenen Stadt Namangan. Ende der achtziger Jahre diente er als Fallschirmjäger der sowjetischen Armee in Afghanistan. Dort wuchs seine große Achtung vor den Mudschahidin, gegen die er zunächst kämpfte. Später beteiligte sich Namangani, der als charismatische Führungsfigur galt, auf Seiten der islamischen Opposition am Bürgerkrieg in Tadschikistan (1992–1997). Zur selben Zeit erwarb er das Vertrauen religiöser Extremisten in Saudi-Arabien und Pakistan und verbündete sich mit den Taliban. Auf Anregung von Osama bin Laden gründete Namangani 1998 in Kabul die „Islamische Bewegung Usbekistans“, die zu ihrer Hochzeit über 3000 Kämpfer verfügte, überwiegend Usbeken aus dem Fergana-Tal, die vor der Repression Karimovs nach Afghanistan geflüchtet waren. Die engen Kontakte zwischen der IMU und Al-Qaida veranlassten Präsident George W. Bush, die Bewegung nach dem 11. September 2001 als eine „Besorgnis erregende Terrororganisation“ zu bezeichnen. Im Verlauf der amerikanischen Luftangriffe auf Afghanistan erlitten die Verbände der IMU, die auf Seiten der Taliban kämpften, schwere Verluste. Im November 2001 soll Namangani in der Region Mazar-i-Scharif getötet worden sein. Dem zweiten Mann und Chefideologen der Bewegung, Tohir Yuldasch, ist dagegen angeblich die Flucht nach Pakistan gelungen.

Nach Angaben des US-Nachrichtenmagazins *Newsweek* hat die pakistanische Luftwaffe im November 2001 hunderte Kämpfer aus den Reihen der Taliban, von Al-Qaida, der IMU und tschetschenischer Rebellen von Konduz, im Norden Afghanistans, nach Pakistan evakuiert. Glaubwürdigen Quellen in Peschawar zufolge wurden sie anschließend von der pakistanischen Armee entlang der umstrittenen Grenze im Kaschmir eingesetzt, wo sie Anschläge auf indische Militärs und Zivilisten verüben. Die Reste der „Islamischen Bewegung Usbekistans“ sollen sich in das schwer zugängliche und von der Regierung kaum zu kontrollierende Karategin-Tal in Tadschikistan zurückgezogen haben. Viele Kämpfer haben dort während des Bürgerkrieges einheimische Frauen geheiratet und warten die weitere Entwicklung erst einmal ab. Ihre Zahl wird von ausländischen Hilfsorganisationen in Tadschikistan auf 1 500 geschätzt.

Gegenwärtig ist die Hizb ut-tahrir al-islami (Partei der islamischen Befreiung, meist nur Hizb ut-tahrir [HT] genannt) die einflussreichste und erfolgreichste islamische Bewegung in Zentralasien. Politisch gesehen ist sie ein Phänomen. Es gibt kaum eine islamisch-fundamentalistische Bewegung, über die so wenig bekannt wäre. Gegründet wurde sie 1953 in Jordanien als Abspaltung der Muslimbruderschaft. In der islamischen Welt ist die HT überall verboten und bestand über Jahrzehnte offenbar nur als loses Netzwerk Gleichgesinnter. Eine breitere Basis vermochte sie lediglich in Syrien aufzubauen, wo sie nach der brutalen Niederschlagung eines islamistischen Aufstandes in Hama 1982 das entstandene organisatorische Vakuum teilweise füllte, sowie in Zentralasien, im Fergana-Tal, wo sie seit Mitte der neunziger Jahre aktiv ist, unterstützt vor allem von Usbeken.

Die Zentrale der HT befindet sich in London, wo sie ihre Anhänger unter den jungen Muslimen der zweiten Einwanderergeneration rekrutiert. Ihr Führer ist offenbar Scheich Zaloom, ein Palästinenser, der früher an der Al-Azhar-Universität in Kairo lehrte. Auch in Deutschland war die HT bis zu ihrem Verbot durch das Bundesinnenministerium aktiv. Mit Sitz in Duisburg organisierte sie Veranstaltungen an Moscheen und Universitäten, vertrieb Hochglanz-Zeitschriften auf Deutsch und Arabisch sowie das türkische Magazin *Hilafet* (Kalifat). Über den Aufbau, die finanziellen Ressourcen und die Zahl ihrer Anhänger gibt es keine verlässlichen Angaben. Die International Crisis Group im kirgisischen Osch geht von „mehreren tausend Mitgliedern" in Zentralasien aus. Ein Blick auf die Website (www.hizb-ut-tahrir.org) offenbart die antiwestliche, antisemitische und antischiitische Ausrichtung der Partei. Wie die meisten islamistischen Bewegungen vertritt sie das utopische Ideal eines islamischen Staates, in dem Ungerechtigkeit und Armut mit Hilfe der Scharia beseitigt würden. Die Partei fordert die Errichtung eines Kalifats, zunächst im Fergana-Tal, später in der gesamten islamischen Welt. Im Gegensatz zu anderen extremistische Bewegungen wie Al-Qaida lehnt die HT Gewalt und Terror zur Durchsetzung ihrer Ziele ab. Sie glaubt, die Unterstützung der Bevölkerung durch Propaganda- und Überzeugungsarbeit zu gewinnen. Eines Tages würden sich ihre Anhänger dann in friedlichen Demonstrationen erheben und die Regierungen Zentralasiens stürzen.

In dem repressiven Klima aller zentralasiatischen Staaten reichen solche fast esoterisch anmutenden Visionen aus, um mit äußerster Härte und Brutalität verfolgt zu werden, besonders in Usbekistan. Nach Angaben der Unabhängigen Menschenrechtsorganisation Usbekistans gibt es dort etwa 7 000 politische Gefangene, von denen 5 000 der HT angehören. In Tadschikistan werden HT-Aktivisten in der Regel zu acht bis zwölf Jahren Gefängnis verurteilt, wegen „regierungsfeindlicher Aktivitäten". Lediglich in Kirgistan ist der Umgang „liberaler", hier liegen die Urteile bei zwei bis vier Jahren Gefängnis oder Geldstrafen. Der Grund für die vergleichsweise Zurückhaltung ist die Sorge der Behörden, zuviel Druck könne die ethnischen Spannungen zwischen Usbeken und Kirgisen verschärfen. Organisiert ist die HT in der Form einer hierarchischen Pyramide mit mehreren Kommandoebenen. Wer in welcher Position welche Funktion ausübt, wissen nur die Spitzenfunktionäre und möglicherweise die Geheimdienste. Den Sockel der Pyramide bilden lokale Zellen, *Daira* oder *Halka* genannt, mit jeweils fünf bis sechs Mitgliedern. Jede Zelle hat einen Decknamen, und nur ihre Anführer kennen die Verantwortlichen der nächsthöheren Kommandoebene. Neue Mitglieder müssen die Veröffentlichungen der Partei studieren und sich mit Politik, Religion, Geschichte und Geographie der Region befassen. Nach etwa zwei Monaten Ausbildung gründen die Adepten jeweils eine neue Zelle. Frauen und Männer sind in getrennten Zellen organisiert. Die Rekrutierung neuer Mitglieder erfolgt in erster Linie über Freunde, die eigene Familie und Verwandte. Die überwiegende Mehrzahl der Aktivisten ist 17 bis 25 Jahre alt, stammt aus ärmlichen Verhältnissen und hat nur eine geringe Schulbildung. Das Potential der HT ist theoretisch unerschöpflich: 80 Prozent der Bevölkerung in Tadschikistan und 65 Prozent in Kirgistan sowie Usbekistan leben unterhalb der Armutsgrenze. Ob die Bewegung aus innerer Überzeugung oder eher aus taktischen Erwägungen ihre Friedfertigkeit betont, ist gegenwärtig nicht zu beurteilen. Wie in allen anderen islamistischen Gruppen auch sind die Führungskader im Gegensatz zum Fußvolk häufig Studenten oder Hochschulabsolventen mit einer technischen oder naturwissenschaftlichen Ausbildung.

Generell sind islamistische Bewegungen eine radikale Antwort auf Modernisierungsdefizite der islamischen Welt, namentlich den blockierten Wandel von einer ländlich geprägten Feudalgesellschaft zu einer pluralistischen, demokratisch verfassten Industrie- und Dienstleistungsgesellschaft. Doch nirgendwo erscheint der radikale Islam kulturell so fehl am Platz wie in Zentralasien. 70 Jahre Sowjetunion und staatlich verordneter Atheismus haben die Mentalitäten geprägt und die Säkularisierung der Gesellschaft weiter vorangetrieben als in irgendeiner anderen Region der islamischen Welt, mit Ausnahme vielleicht der Türkei.

Der alteingesessene, traditionelle Islam, dem die große Mehrzahl der Muslime Zentralasiens anhängt, ist überwiegend eine volkstümliche Religion. Die Verehrung lokaler Heiliger spielt darin eine wichtige Rolle, ebenso die Bewahrung überlieferter Sitten und Gebräuche, die Meditation und das Gebet. Allenthalben finden sich Heiligengräber, zu denen gläubige Menschen pilgern, um Gesundheit, Nachwuchs oder ein besseres Leben zu erbitten. Solche regionalen Pilgerfahrten finden häufig am Wochenende statt und sind Familienausflüge mit Picknicks und Festen, sehr farbig und lebensfroh. Nur dort, wo bis zur Zwangsansiedlung unter Stalin eine nomadische oder halbnomadische Lebensweise vorherrschend war, im Norden Kirgistans und in Kasachstan, ist der Einfluss des Islams auf die Alltagskultur stets gering geblieben.

Nach dem Ende der Sowjetunion wurde Zentralasien von einem islamischen Aufschwung erfasst, wuchs das religiöse Bedürfnis. Gab es in Kirgistan 1989 erst 15 Moscheen, so sind es heute etwa 2 500. Einen ähnlichen Boom erlebten auch die Nachbarstaaten. Das hat zunächst einmal wenig mit Politik zu tun. Vielmehr geht es um Identität und Emotionen, um ein Ventil für den schweren Alltag. Überall fehlen qualifizierte Religionslehrer, die Regierungen kommen mit der Ausbildung von vertrauenswürdigen Imamen nicht hinterher. Die Lücke füllen dann radikale Kräfte. Die Gefahr einer „islamischen Revolution“ ist gleichwohl gering. Denn der traditionelle Islam, dem die große Mehrheit der Bevölkerung anhängt, ist ein mythisch-mystischer Volksglaube, tolerant, meditativ und friedlich. Außerhalb des Fergana-Tales und Teilen Tadschikistans ist der radikale Islam bislang wenig erfolgreich. Ihm fehlt die soziale Basis jenseits von Armut, wie sie etwa im Iran die Schicht der Basarhändler darstellt. Ethnische Spannungen und nationale Gegensätze erschweren überdies den Aufbau einer überregionalen islamischen Bewegung. Und schließlich gibt es in den konservativen zentralasiatischen Gesellschaften ein hohes Maß an fatalistischer Autoritätsgläubigkeit, die regierungsfeindlichen Gruppierungen nicht eben in die Hände spielt.

Die politische Instabilität Zentralasiens ist daher nicht in erster Linie auf einen „islamischen Faktor“ zurückzuführen. Entscheidend ist vielmehr die mangelnde Legitimation der Regime, die sie mit polizeistaatlichen Maßnahmen auszugleichen suchen, sowie ihr Unvermögen, den Niedergang der Ökonomie aufzuhalten und ein Minimum an Verteilungsgerechtigkeit zu gewährleisten. Auch die Einbindung Zentralasiens in den Antiterrorkampf dürfte mittel- und langfristig die Instabilität der Region befördern. Wer Diktatoren zu Bündnispartnern macht, ohne Forderungen an sie zu richten, sie im Gegenteil mit Milliardenbeträgen subventioniert, verhindert politische Reformen und stärkt indirekt den radikalen Islam. Das wachsende militärische und wirtschaftliche Engagement Washingtons, vor allem im Erdöl- und Erdgassektor, wird in China, aber auch in Russland und Iran als Bedrohung gesehen und das „große Spiel“ um Macht und Einfluss in Afghanistan verstärkt in Richtung Zentralasien verlagern.

Rafik Schami

Rafik Schami, geb. 1946 in Damaskus; seit 1971 in Deutschland; Studium und Promotion in Chemie; seit 2002 Mitglied der Bayerischen Akademie der Schönen Künste.

Veröffentlichungen u. a.: Die Sehnsucht der Schwalbe, München 2000; Mit fremden Augen, Heidelberg 2002; (zus. mit Root Leeb) Farbe der Worte, Cadolzburg 2002.

Salwa Bakr

Geb. 1949 in Ägypten; Schriftstellerin in Kairo.

Basem Ezbidi

Geb. 1960 in Palästina; Professor für Politikwissenschaft an der An-Najah National University in Nablus/Palästinensische Autonomiegebiete.

Dato' Mohammed Jawhar Hassan

Geb. 1944 in Malaysia; Direktor des Institute of Strategy and International Studies (ISIS) Malaysia.

Fikret Karcic

Geb. 1955 in Bosnien-Herzegowina; Professor an der Fakultät für Islamische Studien in Sarajewo und an der Fakultät für Rechtswissenschaften der Universität Sarajewo.

Hanan Kassab-Hassan

Geb. 1952 in Syrien; Beraterin und Koordinatorin für Kulturveranstaltungen des Französischen Kulturzentrums in Syrien.

Mazhar Zaidi

Geb. 1973 in Pakistan; Journalist und Filmemacher, zur Zeit bei der BBC London.

Sabine Riedel

Dr. phil. habil., geb. 1956; zurzeit Professorin für Politikwissenschaft an der Universität München.

Anschrift: Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft, Universität München, Oettingenstr. 67, 80538 München.
E-Mail: s.riedel@lrz.uni-muenchen.de
sowie: sabine.riedel@swp-berlin.org

Veröffentlichung u. a.: Die Erfindung der Balkanvölker. Identitätspolitik zwischen Konflikt und Integration, Opladen 2003 (i. E.).

Ulrike Freitag

Dr. phil., geb. 1962; Professorin für Islamwissenschaft an der Freien Universität Berlin und Direktorin des Zentrums Moderner Orient in Berlin.

Anschrift: Zentrum Moderner Orient, Kirchweg 33, 14129 Berlin.
E-Mail: ufreitag@zedat.fu-berlin.de

Zahlreiche *Veröffentlichungen* über den Islam in der arabischen Welt in Fachzeitschriften.

Bernhard J. Trautner

Dr. rer. pol., geb. 1964; 2001–2003 Senior Research Fellow am Zentrum für Entwicklungsforschung der Universität Bonn, zuletzt Vertretungsprofessur für Politikwissenschaft und Politikmanagement an der Hochschule Bremen.

Anschrift: Hohle Gasse 12, 53177 Bonn.
E-Mail: mail@bernhard-trautner.de

Zahlreiche *Veröffentlichungen* zu Politik, Soziologie und Kultur der islamischen Welt.

Roman Loimeier

Dr. phil. habil., geb. 1957; seit 2000 Leiter des Teilprojekts C4 „Islamische Bildung in Ostafrika“ im Rahmen des Kulturwissenschaftlichen Forschungskollegs an der Universität Bayreuth.

Anschrift: Universität Bayreuth, Lehrstuhl für Islamwissenschaft, 95440 Bayreuth.
E-Mail: roman.loimeier@ uni-bayreuth.de

Zahlreiche *Veröffentlichungen* zu den islamischen Gesellschaften Afrikas.

Michael Lüders

Dr. phil., geb. 1959; langjähriger Nahost-Redakteur der Wochenzeitung Die Zeit; seit 2002 Politikberater der Friedrich-Ebert-Stiftung, Publizist und Autor.

Anschrift: Friedrich-Ebert-Stiftung, Hiroshimastr. 17, 10785 Berlin.
E-Mail: Michael.Lueders@fes.de

Zahlreiche *Veröffentlichungen* zu Fragen des Islam; zuletzt erschienen: Tee im Garten Timurs. Die Krisengebiete nach dem Irak-Krieg, Hamburg 2003.

Nächste Ausgabe

Wolff Grabendorff *Essay*
Die Afrikanisierung Lateinamerikas

Michael Krennerich
Demokratie in Lateinamerika – eine Bestandsaufnahme nach der Wiedergeburt vor 25 Jahren

Heinrich-W. Krumwiede
Armut in Lateinamerika als soziales und politisches Problem

Detlef Nolte/Anika Oettler
Lateinamerika: Der vergessene Hinterhof der USA oder eine weitere Front im Krieg gegen den internationalen Terrorismus?

Hartmut Sangmeister
Ganz Amerika unter dem Sternenbanner?
Das Projekt einer gesamtamerikanischen Freihandelszone aus lateinamerikanischer Perspektive

Susanne Gratius
Spielt Europa in Lateinamerika noch eine Rolle?

Rafik Schami *Essay*

Ein arabisches Dilemma

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 37/2003, S. 3 – 5

■ Die arabischen Familien und Sippen waren einst für das Überleben in einer lebensfeindlichen Umgebung notwendig. Heute jedoch stellen sie einen Hemmschuh für die Demokratisierung der arabischen Gesellschaft dar. Diese Sippen überwinden können weder Fundamentalisten noch fremde Armeen, sondern allein die Demokratie, weil sie auf das Individuum setzt und dieses achtet.

Salwa Bakr/Basem Ezbidi/Dato' Mohammed Jawhar Hassan/Fikret Karcic/Hanan Kassab-Hassan/Mazhar Zaidi

Die muslimische Welt und der Westen

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 37/2003, S. 6 – 14

■ Der Beitrag beschreibt die Beziehungen zwischen der muslimischen Welt und dem Westen. Sechs Intellektuelle aus dem Nahen Osten, aus Europa und Süd- bzw. Südostasien kommen trotz verschiedener historischer, kultureller, ethnischer und sprachlicher Hintergründe zu bemerkenswerten Ähnlichkeiten in ihren Auffassungen über grundlegende Fragen, welche die Beziehungen zwischen der muslimischen und der westlichen Welt bestimmen. Die Autor/innen betonen die Unterschiedlichkeit, die sowohl für die westlichen als auch für die muslimischen Staaten gilt. Ein Element des Konfliktes entspringt einer Dichotomie in der Denkweise zwischen Fanatikern und Aufklärern auf beiden Seiten.

Sabine Riedel

Der Islam als Faktor in der internationalen Politik

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 37/2003, S. 15 – 24

■ Der Beitrag setzt sich mit dem Bild des Islam als einer „kriegerischen und theokratischen Religion" auseinander. Wie der Vergleich von Regierungssystemen der islamischen Welt zeigt, ist die mittelalterliche Symphonie zwischen Staat und Religion seit der Moderne nicht mehr existent. Re-Islamisierungsprozesse führten in einigen Staaten zu einer Herrschaft des Klerus über die Politik, in den meisten Fällen jedoch zu einer Instrumentalisierung der Religion durch politische Eliten. Aus Gründen ihres Machterhalts duldeten oder förderten sie teils mit Unterstützung westlicher Staaten islamistische Bewegungen und trugen so zur Entstehung terroristischer Netzwerke bei.

Ulrike Freitag

Der Islam in der arabischen Welt

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 37/2003, S. 25 – 31

■ Die dominierende Religion in der arabischen Welt ist der Islam, der allerdings vielerlei Ausprägungen hat. Politisch fallen heutzutage besonders die Islamisten auf, die unter Rückgriff auf die Frühzeit des Islam argumentieren, ein geschlossenes System zur Lösung aller politischen Probleme anbieten zu können. Ein genauerer Blick auf Geschichte und Gegenwart zeigt allerdings, dass diese Behauptung historisch nicht haltbar ist. Insofern überrascht es auch nicht, wenn die Islamisten auf unterschiedliche Herausforderungen verschiedene Antworten geben. Ihr religiös begründeter Anspruch, eine autoritative Lösung anbieten zu können, stellt allerdings bei der Bewältigung aktueller Herausforderungen ein erhebliches Problem dar.

Bernhard J. Trautner

Zum „peripheren Islam" in Südostasien

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 37/2003, S. 32 – 40

■ Der Beitrag beschreibt die Rolle des Islam in Politik und Nation-building in den beiden größten muslimischen Staaten Südostasiens, Indonesien und Malaysia. Die Exklusion des Islam aus der indonesischen Politik und dem öffentlichen Leben bei einem muslimischen Anteil an der Gesamtbevölkerung von über 80 Prozent ähnelt bekannten Mustern im Kernraum der islamischen Welt wie in den arabischen Staaten oder der Türkei. In einem ethnisch-konfessionellen Umfeld, in dem sich eine leichte Bevölkerungsmehrheit der malaiischen Muslime gegenüber den chinesisch- und indischstämmigen Minderheiten ökonomisch benachteiligt sieht, lässt sich dagegen die eher inklusive Haltung des malaysischen Staatsführers Mahathir gegenüber dem Islam als komplementärer Bestandteil einer eigenständigen und leidlich erfolgreichen Entwicklungs- und Nation-building-Strategie interpretieren.

Roman Loimeier

Der Islam im subsaharischen Afrika

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 37/2003, S. 41 – 48

■ Nach zum Teil mehr als 1200 Jahren der Islamisierung sind heute fast die Hälfte aller Afrikaner Muslime, und fast ein Drittel der heutigen islamischen Weltgemeinschaft setzt sich aus afrikanischen Muslim/innen zusammen. Dabei präsentiert sich der Islam in Afrika ebenso wie in anderen Teilen der islamischen Ökumene als ein breites Spektrum unterschiedlichster lokaler Kontextualisierungen des Bezugsrahmens Islam, eine Vielfalt, die auch im 20. Jahrhundert im Kontext der Entwicklung islamischer Reformbewegungen in Afrika nicht geringer geworden ist.

Michael Lüders

Macht und Glauben in Zentralasien

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 37/2003, S. 49 – 54

■ Spätestens seit dem 11. September 2001 ist Zentralasien ein Schauplatz der Weltpolitik. Da die Region an Afghanistan grenzt, ist sie geopolitisch von größtem Interesse für die Antiterrorkoalition, die dort tausende Soldaten stationiert hat. Extreme Armut, politische Instabilität, Repression und zügellose Selbstbereicherung der Machthaber sind die Ursachen für den wachsenden Einfluss radikaler islamischer Bewegungen, die seit dem Ende der Sowjetunion auch in Zentralasien im Aufwind sind. ■